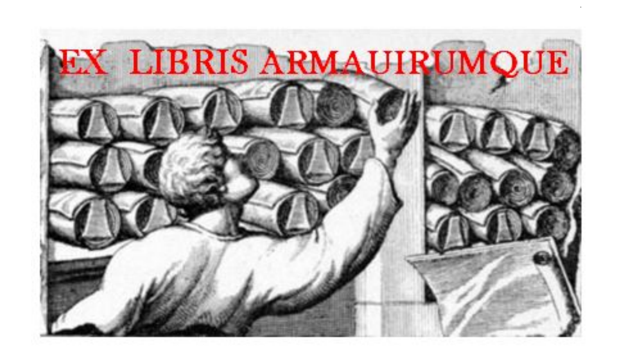


HISTORIA DE LA UTOPIA

JEAN SERVIER

JEAN SERVIER

HISTORIA DE LA UTOPIA



MONTE AVILA EDITORES, C. A.

Título del original francés:
HISTOIRE DE L'UTOPIE

Versión castellana:
PIERRE DE PLACE

Portada / Víctor Viano
Impreso en Venezuela por Editorial Arte

INDICE

I. DE PLATON AL MUNDO FELIZ

II. SIMBOLOS Y SIGNIFICACION DE LA UTOPIA

En memoria
de
Martin Buber
como recuerdo
de un encuentro en Florencia
que me abrió
los senderos de la utopía.

. . . Así, imágenes-deseos llaman algunos a las utopías, pero esto no explica nada. El término imagen-deseo hace pensar en algo que surge de las profundidades del Inconsciente, domina al alma indefensa, bajo el impulso de un sueño, un ensueño o una "posesión", y puede inclusive, en una etapa posterior, invocarse, producirse en la conciencia y ser puntualizado por el alma misma.

MARTIN BUBER
Paths of Utopia, pág. 7.

I

De Platón al mundo feliz

I

LA AVENTURA DE OCCIDENTE

EL HOMBRE de las civilizaciones tradicionales, sea cual fuere la civilización a la que pertenece, cree, como dice San Pablo, que el mal fue introducido en el ser humano por el pecado (*Romanos*, VIII, 20-22). Entonces, la ciudad, toda la sociedad, se concibe como un círculo mágico consagrado por el antepasado fundador, renovado por la sangre de los sacrificios, y destinado, en fin, a proteger al individuo de cualquier daño y, sobre todo, de las consecuencias de su propio pecado. Parte integrante de un ser colectivo justificado, lo que más teme el individuo es que lo excluyan de su grupo o estar separado de él, porque entonces corre el riesgo, no sólo de sufrir, sino también de provocar el mal a su alrededor. O sea el dolor propio y el ajeno.

La pureza, es decir, la fidelidad al mito de la ciudad tradicional, habiendo sido construida en el plano mítico del universo, no puede sino alterarse con el tiempo pese a la repetición de los ritos de consagración. La sociedad tradicional intenta acercarse a la perfección de los orígenes y prolongar el momento primordial de su fundación. Desesperadamente anclada en el presente se torna hacia el pasado recordando el tiempo en el que el hombre vivía en el Invisible mismo, integrado en el Universo. Aunando todas sus fuerzas, quiere evitar los cambios que pudiesen, apartándole de la perfección mítica, acentuar aún más un desequilibrio que procede de la ruptura de la Primera Prohibición, que llamamos pecado original.

La sociedad tradicional, gracias a sus estructuras apremiantes, evita al individuo lo que Santo Tomás de Aquino llama "cierto defecto, cierta deficiencia antes del acto de elección, deficiente de por sí" (*De Malo*, q 1-3). Esta sociedad se quiere "simultánea en cada momento del tiempo", a semejanza del plan divino, asentando así definitivamente las acciones de los hombres para evitar que reincidan en el pecado.

Lejos de ser una Idea —en el sentido hegeliano de la palabra— que debería cumplir con un destino histórico conforme a su propia lógica predeterminada, la ciudad tradicional es una idea manifestada en el

momento primordial de su fundación y que va debilitándose en el transcurso del tiempo, ya que son los hombres falibles desde la ruptura de la Primera Prohibición, quienes la actualizan.
Frente a situaciones nuevas, la sociedad tradicional reacciona lo mejor que puede por medio de una serie de mecanismos compensatorios destinados a salvaguardar su equilibrio, como un "móvil" cuyos elementos constitutivos, armónicamente equilibrados, garantizan al conjunto cierta estabilidad. Los cambios registrados serían como las posibles oscilaciones del "móvil", aunque lentas y de poca amplitud, sin que jamás se comprometa el equilibrio del conjunto.
Por eso, es difícil hablar de dinamismo espontáneo acerca de semejantes sociedades que se nos aparecen estratificadas en el tiempo por el sentimiento de su misma perfección. También es difícil estudiar sus estructuras sociales en una perspectiva diacrónica evolutiva, sino a manera de ejercicio de escuela o por voluntad de clasificación. Ninguna observación concebible en el presente permite reconstituir la historia de las estructuras sociales: una historia que iría dócilmente desde lo aparentemente más simple hasta lo más complejo. Basta observar la tribu australiana más pequeña para que tropiece semejante razonamiento con la voluntad que allí se manifiesta de proyectar el cosmos en la tierra, mezclando en un tejido muy apretado el mito, las prohibiciones, las categorías matrimoniales y los clanes de caza.
Cada sociedad permanece idéntica a sí misma, siempre y cuando pueda mantener entre los individuos que la componen la conciencia difusa de participar de su inmortalidad, integrando sucesivamente en el patrimonio común las nuevas adquisiciones.
Así, se conserva el carácter peculiar de una cultura y de una sociedad determinadas. La tradición oral mantiene presente en la mente de todos los hombres, el mito, lugar geométrico común de todas las creencias, de todas las técnicas, que hace imposible la menor discusión de los valores consagrados, estricta y definitivamente establecidos por la sociedad.
El individuo justifica su existencia en función del grupo al que pertenece: el herrero, por ejemplo, reproduce en cada momento de su vida profesional y social las acciones y los ademanes de un antepasado mítico fundador de la fragua. En tales sociedades, la vida humana es una película que repite una escena inmutable con actores diferentes.
En sus relaciones con la sociedad, el individuo aparece como uno de los elementos que componen un mosaico cuyas formas, color y posición no pueden explicarse sino con respecto al conjunto.
Entonces sólo queda una posibilidad de reflexión para el hombre de las civilizaciones tradicionales: la de contemplarse en las aguas del mito de la fundación, del esquema de organización del mundo tal y como lo concibe la sociedad a la que pertenece.

El despertar de la conciencia individual, del libre albedrío, es imposible en una civilización tradicional que condiciona al individuo desde su nacimiento y le enseña a confundir las leyes y las costumbres con una necesidad —como diría Platón— más poderosa que los mismos dioses.

La reflexión filosófica, en el sentido en que la entendemos, es inconcebible para las civilizaciones tradicionales y, más aún, la reflexión sociológica. El individuo necesita del huracán formado por el choque de sus valores contra un elemento espiritual nuevo y capaz de trastornar el para él mito primordial, para que logre comparar, poner en tela de juicio, elegir y, mediante esta elección no sólo despejar su conciencia individual, sino incluso su libre albedrío.

Así comprendemos como Adimantes pudo contestar a Sócrates que el filósofo es un extraño en la ciudad, "raro, inútil, como una semilla venida de otra parte" (Platón, *La República,* VI, 487 *d,* 499 *b* y VII, 520 *b*).

Sócrates mismo reconoce en el *Fedón* (80 *a-b*) que, ante los demás, él se ve "completamente absurdo". Está, en su propia ciudad, como un forastero —término usado por Platón— que se asombra y pregunta, "como un viajero recién llegado".

Por eso cuando el hombre de las civilizaciones tradicionales reflexiona acerca de su propia ciudad, lo hace sólo en un momento de crisis espiritual, social o económica. Cuando se tambalea el orden existente y aparece un orden nuevo, que pronto se convertirá en esquema de acción y en pensamiento revolucionario.

Pero la destrucción de las estructuras tradicionales todavía no genera obligatoriamente el progreso. Las abejas reconstruyen eternamente las mismas células hexagonales cuando una tormenta destruye su colmena.

Los filósofos de la Antigüedad, como Platón, no hicieron sino tratar de construir, sobre el caos de sus ciudades destruidas entre dos invasiones, otras más estables, mejor protegidas contra los peligros exteriores y contra la ira de los dioses por medio de las virtudes de los ciudadanos. Ninguno buscó allende los muros de su ciudad reconstruida, una armonía mayor que se extendiera al resto de la humanidad: ninguno pretendió promulgar las leyes justas de la ciudad perfecta para la *Oikumené,* englobando por igual a los habitantes de Grecia y a los bárbaros. Ciertamente, Platón reconoce el deseo de expansión de las ciudades movidas por un afán de rapiña o por la voluntad de satisfacer las necesidades crecientes de sus miembros; pero la ciudad antigua no se siente encargada de cumplir una promesa divina, ni de realizar misión alguna.

Jamás pensó un filósofo de la Antigüedad que el tiempo que inclina los jóvenes hacia la tumba a medida que pasan los años, pudiese ser un factor de perfecionamiento por el hecho de acercar la humanidad

a un desenlace divino: el reinado del verdadero Dios. A lo sumo Aristóteles vio la historia de la humanidad encerrada en el curso del tiempo como un eterno recomenzar sembrado de cataclismos.

Así, la noción de progreso, con el sentido de perfeccionamiento en el tiempo, que Occidente presta al término, no existe en el pensamiento de los filósofos, quienes, al reconstruir los muros de la ciudad antigua, no intentaron sino afianzar más su sociedad en el presente, asegurando la inmortalidad de la misma.

Platón pide a los ciudadanos de su República obediencia a los guardianes filósofos, y creencia en el mito de la fundación que él renueva por las necesidades de su causa, pero el hombre de las civilizaciones tradicionales le debe a su grupo, y a los valores del mismo la virtud que los antiguos llamaban piedad, la cual es —en este sentido— aceptación, anulación total del individuo para asegurar mejor la permanencia de la sociedad.

De manera que es difícil considerar el pensamiento libre de hombres aquí o allá en el mundo como origen de lo que llamamos el progreso de la humanidad. El hombre de las civilizaciones tradicionales no es sino la llama encendida entre dos espejos paralelos cuyo resplandor se pierde en las profundidades de la organización social, y de cierta concepción del universo.

Unico entre todas las civilizaciones que lo rodean, Occidente profesa a la vez la noción de libertad individual y progreso moral, según su propia ética, unido al perfeccionamiento continuo de las técnicas de la materia. De ahí sacó su fuerza, su potencia y la justificación de su conquista del mundo, a menudo por la violencia, y siempre por la negación de cualquier valor distinto a los suyos, que encontrara en el camino.

Así plantea Occidente, en medio de todas las otras civilizaciones, el problema de su unidad. Más que un imperio de la tierra cuyas ruinas irán a juntarse con el polvo de los imperios que lo precedieron, representa una nueva concepción del hombre, así como de la ubicación de éste en el mundo.

Tenemos propensión a considerar la desaparición de la ciudad tradicional y el despertar de los nuevos valores afines a la ética de Occidente, como un proceso evolutivo normal que debe seguir cualquier civilización. Sin embargo, el Imperio Romano hubiera podido prolongarse hasta el siglo XIX, igual que el Imperio Japonés o que la civilización neolítica, que sobrevive aún cerca de nosotros en algunas áreas montañosas del Mediterráneo. Las civilizaciones, como los individuos, llevan en sí la voluntad de permanencia y de identidad consigo mismas.

Cuando a nuestro alrededor se transforman o derrumban las civilizaciones tradicionales, siempre se debe a la embestida de Occidente.

Entonces se plantea un problema: ¿cuál es el origen del movimiento interno que anima a Occidente y le incita a modelar el mundo a su imagen y semejanza?
Sin duda es un hecho singular, único en la historia de los hombres, el que señala el paso de la ciudad tradicional y estable en el tiempo, a nuestra civilización en plena marcha hacia el porvenir, lo cual hace que ésta reclame orgullosa para sí sola el nombre de civilización.
Un estudio comparativo de los grandes temas de la humanidad: una historia de las religiones, aún no escrita, evidenciaría la asombrosa unidad del pensamiento humano y la repetición de una cosmogénesis análoga a la génesis bíblica de la cual sacaron los hombres de todo el mundo, las consecuencias sociales y económicas, desde las estructuras elementales de la familia hasta el estatuto particular del herrero.
En una fecha histórica, Occidente fue marcado por la doble promesa de un Dios, que lo distingue y lo aisla del resto de la humanidad.
No me correspode a mí, como sociólogo, medir lo verdadero o lo falso en las certidumbres metafísicas de un pueblo: ninguna ciencia me proporciona una balanza adecuada. Pero puedo juzgar acerca de la eficacia de una creencia por sus consecuencias sociológicas y económicas, y por la manera según la cual el hombre ha modelado el mundo en función del signo que, indeleble, cree llevar en sí.
El pensamiento occidental nació durante la marcha de Israel hacia la Tierra Prometida, y en el lapso de espera del Mesías, el prometido Rey, hijo de la estirpe de David.
Esta singular creencia animó una nueva concepción de la ciudad que ya no precisa de un trazado mágico para reintegrar al hombre en el universo, encerrándole en los ritos. Libre de toda restricción consagrada, la ciudad nueva es la reunión de los hombres de buena voluntad; lleva en sí un dinamismo que le es propio: la certidumbre de la salvación de cada hombre por la promesa de Dios, la espera del advenimiento de Cristo al fin de los tiempos: una esperanza que prolonga y resume la doble esperanza de Israel.
Este pensamiento no podía, no puede, sino romper lo que mira hacia el pasado o simplemente está anclado en el presente.
Las conversiones individuales al monoteísmo judío desintegraron las estructuras tradicionales de la *gens*. No porque dicho monoteísmo significara en su aparente simplicidad progreso alguno sobre el paganismo relativo del mundo mediterráneo de la época, sino porque era portador de un mensaje apocalíptico que trasmutaba la marcha de Israel hacia la Tierra Prometida en la espera impaciente de la llegada del Mesías, del reino de Dios en la tierra y de la reunión de los justos en una ciudad perfecta, al fin de los tiempos.

Para comprender el nacimiento de Occidente, el origen de su afán por hallar en el porvenir su ideal de perfección terrenal, hay que regresar a los siglos anteriores al cristianismo, a la lucha de Israel para preservar a Jerusalén, la Ciudad de Dios, contra el Imperio de Edón, la ciudad de Caín, —Roma.

En el transcurso de los siglos se leyó la Biblia no como un mito de la creación del mundo, sino como un manifiesto revolucionario lleno de profecías alusivas a todos los períodos de crisis, a todos los exilios, y a todos los cautiverios.

Millares de hombres creyeron y aún creen vivir el fin de los tiempos anunciado por los profetas, saludando cada tribulación como signo precursor de los últimos días, la antesala sangrienta de la Era nueva: el Reino de los Justos.

Todavía parece confuso el origen de este pensamiento epocalíptico que domina la historia de Occidente. Puede venir —como propone Frank Moore Gross— de los esenios (*The ancient Library of Qumran*, p. 198), de las comunidades de los Justos de la época de los Macabeos, o probablemente de un período aún anterior.

Heredero en muchos aspectos de estos movimientos, el cristianismo hizo saltar la ciudad antigua fuera de sus murallas. En adelante, la fuerza espiritual de la *urbs* no reside más en una *religión*, en una ciencia sagrada que tenga suficiente poder para encadenar los dioses a sus altares por medio de ritos. En adelante, la ciudad terrenal ha de preparar la venida de la ciudad celestial; se suprime en ella cualquier distinción entre amo y esclavo, y todos sus hijos se unen en un mismo amor.

Pero los emperadores convertidos al cristianismo no transformaron sus espadas en azadas y los ricos se resignaron a no entrar en el cielo para poder gozar a su antojo de los bienes de este mundo. Occidente se aferró al orden romano, aun cuando la ley del Evangelio se le opusiera, y el Reino de Cristo quisiese borrar el Imperio de César.

Esta contradicción que desgarró durante mucho tiempo a Occidente, rompe en crisis agudas con los movimientos milenaristas que reinician o prolongan en el tiempo la gesta de los Macabeos, y la epopeya de Bar Kochba.

Ciertamente, antes hubo revueltas y movimientos de desesperanza como el de Espartaco: sueño de un gladiador que quería ver desde lo alto de las gradas, cómo los espectadores que aullaban a la muerte el día anterior, se mataban entre sí.

También se registraron revoluciones palaciegas impulsadas por la voluntad de poder de un familiar o de un rival ansioso de mando. Pero nunca, antes de la Revelación, conoció Occidente estos movimientos profundos, estas crisis en las que se hundían los valores que parecían más afincados mientras despuntaba la primavera de las ideas eternamente nuevas: frater-

nidad humana y desprecio de las riquezas. En realidad el reino nuevo anunciado por los profetas una vez por todas.
Con una extraña presciencia, Arthur Koestler imaginó a Espartaco, en la noche de la revuelta de los gladiadores, conversando con un esenio, y concibiendo por esta conversación el sueño de una sociedad perfecta, a salvo de la corrupción del oro, e indiferente a la ira de los dioses del Olimpo.
Los movimientos milenaristas señalaron el nacimiento del camino de Occidente en las ciudades del Mar Muerto, donde los esenios aguardaban el fin de los Tiempos, en el exilio del desierto, repitiendo sin tregua, en espíritu, a través de los siglos, la gesta del Pueblo elegido en marcha hacia la Tierra Prometida.
Antes del cristianismo, el milenarismo ha sido la esperanza de Palestina aplastada por Roma, la esperanza de la Diáspora dispersada a lo largo y ancho del Imperio Romano. El cristianismo debe su rápida difusión a esa espera inquieta de un Mesías, sobre todo después de la destrucción del Templo en el año 70 de nuestra era, considerada como uno de los signos anunciadores del fin de los tiempos.
En el transcurso de los siglos, el milenarismo siempre ha sido la esperanza de los pobres de este mundo, esperanza atizada por guerras interminables, por hambres, y por epidemias. En resumen: cada vez que han pasado los jinetes del Apocalipsis.
Mesías envueltos en miseria, henchidos de odio contra la iniquidad de su tiempo, fueron adornados con todos los signos de la unción divina por campesinos sin tierra, pastores sin rebaño, artesanos sin trabajo, y mineros atados a una labor que no tenía fin. Aquellos hombres que anunciaban un nuevo Evangelio llevaban en sí, como una llama oculta, la voluntad de realizar el Reino de los Iguales, la promesa que el Otro no supiera cumplir.
Más que actos de fe, los movimientos milenaristas expresaron la voluntad de los hombres de realizar en la tierra el nuevo orden que Dios tardaba en establecer. Olas de revoluciones se sucedieron para apresurar, mediante la sangre derramada de los réprobos, la llegada del Reino. La imagen del Padre fue entonces sustituida por la del Redentor, como la espera del Reino de los Iguales había prolongado en el tiempo la marcha hacia la Tierra Prometida.
Convertido en Revolución, el milenarismo reafirmó la convicción profunda en los pobres de este mundo, de que a sólo ellos pertenecía el Reino de la Tierra. Y una vez más brilló para ellos la Ciudad de los Justos, desde el principio de los Tiempos del Exilio. Los mineros de Zwickau, en 1520, como los de Katanga, en 1960, extraían de allí la fuerza para librarse de su miseria.

Toda corriente suscita remolinos, torbellinos, que a veces parecen frenar su curso. Se forman playas de arena que lo estrechan; los árboles que arrancara se amontonan y forman diques que lo canalizan, y parecen detenerlo por un tiempo.

Así, a través de los siglos, el milenarismo chocó contra la inquietud de los poseedores. Los príncipes-filósofos de la Antigüedad buscaron la estructura del pasado para la ciudad justa, porque no concebían nada mejor; los humanistas del Renacimiento, los filósofos del Siglo de las Luces soñaron con una ciudad justa de la que serían los guías ilustrados, porque rechazaban la dura ciudad de los Iguales que anhelaba el pueblo. La utopía es la reacción de una clase social. La visión tranquilizadora de un porvenir planificado, que expresa por medio de los símbolos clásicos del sueño su deseo profundo de volver a encontrar las estructuras rígidas de la ciudad tradicional —la quietud del seno materno— en la que el hombre, liberado de su libre albedrío, se encierra con alivio en la red de las correspondencias cósmicas y de las prohibiciones.

La distinción propuesta por A. Daren ("Wunschraume und Wunschzeiten" in *Conferencias-1924-1925 de la Biblioteca de Warburg*, Leipzig-Berlín, 1927) parece muy irrisoria. El deseo del hombre proyectado en el espacio no basta para crear una utopía, como el quiliasmo que es un deseo proyectado en el tiempo. Entre estos dos aspectos del sueño de perfección del hombre, existen tantas diferencias como entre la ciudad antigua, República o Atlántida, y la Tierra Prometida situada a la vez entre los confines del Mar Mediterráneo y el Final de los Tiempos. La naturaleza de los deseos distingue la utopía de la Tierra Prometida, y no la dimensión en la que el hombre coloca su sueño o su esperanza.

Tampoco podemos aceptar la definición de Mannheim que considera como utópicas "todas las ideas situacionalmente transcendentes (y no sólo las proyecciones de los deseos que tienen en cierta forma un efecto de transformación sobre el orden histórico-social existente)".

La mayoría de las utopías, empezando por la *República* de Platón o la *Utopía* de Tomás Moro, no tuvieron efecto de transformación en el orden histórico-social de su tiempo. Otras, como la *Icarie* de Cabet, no pudieron sobrevivir a su realización concreta. La utopía no es "situacionalmente transcendente", está imbricada en el presente como un sueño está mezclado en la vida.

Sin duda la palabra utopía evoca para nosotros imágenes, ensueños distintos a la realidad. Pero cualquier visión de lo que debería ser, supone un examen crítico de lo que es. Igual ocurre con las utopías que, según los momentos de la historia denunciaron los abusos de una sociedad agonizante, y triunfantes, y seguras de la excelencia del ser humano, anunciaron las encantadoras perspectivas abiertas ante el hombre por

una ciencia todopoderosa. Estos ensueños nacidos del fracaso, siempre aparecieron en circuntancias conflictivas análogas y suministraron, no los medios de acabar con ellas, sino la imagen tranquilizadora de un conflicto resuelto.

La polémica sostenida por Marx y Engels contra Proudhon calificó de utópico al socialismo basado en la razón, la justicia, el deseo de remediar al malestar interno de la sociedad, oponiéndole el socialismo científico que quería presentarse como fisiología social al colocar en la base de su acción una toma de conciencia de las contradicciones internas de la sociedad capitalista.

Marx atacó violentamente al socialismo utópico porque —aparte de sus altercados con Proudhon— le era difícil imaginar, al final de la revolución, algo distinto a las estructuras prudhonianas que él llamaba utópicas.

Los proudhonianos insistieron en la meta y en la posibilidad de alcanzarla mediante una paulatina educación moral y política de todos los ciudadanos, y el despertar de la conciencia individual. Los marxistas han hecho del medio —la revolución— una apocalisis necesaria, inevitablemente engendrada por las contradicciones internas de la sociedad capitalista; un diluvio provocado por los pecados de los hombres.

Como todo pensamiento revolucionario, el marxismo y el prudhonismo provienen del milenarismo: el uno esperando el fin del mundo, y el otro preparando a los elegidos para una vida sin leyes en la Ciudad de los Iguales.

Los proudhonianos querían despertar la conciencia individual antes de poder ejercer sobre la historia esa "presión necesaria", como llamaba Proudhon a la revolución. No podemos pues clasificarlos junto a los utopistas, a los filósofos que nos brindan en la serenidad de un inmutable presente la visión de las ciudades radiantes cuyas leyes justas fueron establecidas para siempre por príncipes filósofos.

Muchos estudios, infructuosos aunque ingeniosos, trataron de explicar la utopía por la psicología de los autores —los utopistas— o por referencia a la Ciudad de Dios, mito de perfección social misteriosamente presente en el subconsciente de todos los hombres. No obstante, la utopía es la ciudad del Hombre, es tolerante, e indiferente a todo pensamiento religioso, si se exceptúa a un cristianismo dictado por la censura del consciente y los imperativos de ciertas épocas.

Todas las utopías quisieron ser religión del Hombre, ahorrándole las angustias de la meditación sobre el sentido de su aventura terrenal y ofreciéndole su propia finalidad.

Desde Platón hasta Saint-Simón, Fourier o Cabet, muchos reformadores políticos parecen haber querido reencontrar en la utopía la visión tranquilizadora de un porvenir ordenado por el hombre, que se asoma a las aguas primordiales del sueño. "La cristiandad se ha vuelto vieja", decía

un discípulo de Jung, John Lagard, "es necesario que renazca ahora de nuestros sueños, como se manifestó antes en la revelación de San Juan..." *(The Lady of the Hare)*.

Las diferentes utopías imaginadas en los albores de la reflexión sociológica presentan todas, innegables analogías con la ciudad de las civilizaciones tradicionales; la vuelta a la rígida geometría, y a las leyes represivas que nada puede ya poner en entredicho por el hecho de que son justas, o sea conforme al Mito.

La ciudad radiante, la Ciudad del Sol, ignora los problemas del siglo, es la isla encantada milagrosamente preservada en los confines del océano, el arca perfecta en el fondo del sueño. Rodeada de altas murallas o protegida por el océano, representa, por encima de los sistemas económicos o sociales, una profunda aspiración, como expresa un sueño los deseos y las angustias de un enfermo.

Las utopías se presentan ante nosotros como sueños nacidos del sentimiento de desconcierto de una clase social —*geworfenheit*— en el sentido que Heidegger da al término en *Sein und Zeit*, es el estado del hombre lanzado al mundo, entregado a sí mismo, que no espera nada de una potencia superior en cuya existencia ya no cree siquiera.

Platón sueña con una república gobernada por los príncipes-filósofos, que redescubre en sus leyes justas las estructuras de las civilizaciones tradicionales de la ciudad antigua. Posteriormente, la utopía se convierte en el refugio de quienes se asustan ante los grandes movimientos milenaristas que no dejan de sacudir a Occidente desde el advenimiento del cristianismo. Luego será una meta propuesta a los movimientos revolucionarios a fin de refrenarlos mejor. Los humanistas, los científicos pretenden ser los guías ilustrados de la sociedad nueva; los estadistas, el clero, los empresarios industriales que imaginaron la Ciudad del Sol, no podían concebir la acción liberadora, "la presión sobre la Historia" que hubiera podido satisfacer sus ambiciones.

Unos y otros fueron frenados por la "piedad", el respeto de los valores de su sociedad, de su tiempo, de su clase social, desde el culto a los dioses de la ciudad hasta el reconocimiento del derecho divino de los reyes. Todos esperaron durante mucho tiempo que una autoridad misteriosa les remitiera el poder en nombre de la sabiduría y la razón.

Para ellos, la utopía es como un sueño que alivia su *Weltschmerz*, su dolor de mundo, dolor de vivir, siempre de la misma manera, con pocas variantes en sus temas y modos de expresión en cualquier momento de la historia. Ante todo, es una voluntad de regresar a las estructuras inmutables de una ciudad tradicional de la que quieren ser los maestros ilustrados, una ciudad que se levanta por encima de las aguas turbias del sueño como una isla en los confines del océano, como la Ciudad del Hombre liberado de sus angustias al final de la noche.

II

ATENAS Y LA ATLANTIDA

"Hipodamos, hijo de Eurifontes ciudadano de Mileto —el que inventó el trazado geométrico de las ciudades y delineó el Pireo en forma de damero..."

Así presenta Aristóteles, en *La Política* (LI, VIII-1), a Hipódamos de Mileto, el urbanista más célebre de su tiempo, también el primer arquitecto que tuvo la oportunidad de reconstruir ciudades enteras y a la vez de echar las grandes líneas de una constitución.

Hesiquio y Focio calificaron a Hipódamos de *Meteorólogos* —especialista de los fenómenos celestes. Y como tal fue encargado de diseñar el plano de la nueva vida en armonía con el esquema del mundo según la concepción de la época.

La ciudad debe hacer a los hombres partícipes de la armonía cósmica. La concepción precisa que tenían del universo, indujo a los habitantes de Mileto a diseñar los primeros mapas del mundo habitado. La tierra es un disco plano rodeado por el río Océano; la *Oikumené*, la tierra de los hombres, se inscribe en ella con el cuadriculado regular de los cultivos; la Atlántida, su contraria, le hace frente.

Hipódamos no puede limitarse a ser un urbanista en el sentido en que lo entendemos, ya que, por la ley de las correspondencias, al construir los muros, crea estructuras sociales y funda una constitución, y unas leyes.

La *polis*, la ciudad de los hombres, es una totalidad cuyo cuerpo de piedra y cuya alma racional nacida de las leyes justas, participan igualmente de la armonía cósmica, como sólo podía concebirla un *Meteorólogos*.

El proyectaba una ciudad de diez mil ciudadanos divididos en tres clases: artesanos, agricultores, guerreros. Por ello, escoge un espacio abierto, traza calles rectas que se cortan perpendicularmente, imagina una ciudad en forma de damero, dividida en barrios que corresponden a las tres clases sociales, a los tres planos de la actividad humana; el centro, el ágora, es el punto de comunión de todos los hombres por medio del verbo

libremente expresado. Los magistrados son elegidos por el pueblo entero; han de ocuparse de los asuntos de la ciudad, de los extranjeros y de los huérfanos (Aristóteles, *Política*, II, VIII-4). Los guerreros dependen de los agricultores para su mantenimiento, y están sometidos a los magistrados elegidos, como todos los demás ciudadanos.

También el territorio está parcelado en tres campos: los ingresos del primero —el dominio sagrado— permiten asegurar el culto de los dioses; el segundo —el dominio público— está reservado para el mantenimiento de los guerreros y de los magistrados; los agricultores conservan las cosechas del tercero.

Esta división tripartita de la ciudad griega no es una innovación de Hipódamos de Mileto, sino que reanuda con todo un pasado legendario, el de los mitos de fundación desde Teseo. Al trazar las grandes líneas de un plano de masa y de una organización administrativa, Hipódamos no intenta crear estructuras nuevas, sino, todo lo contrario, acercarse a la pureza de los orígenes, volviendo a encontrar desde el fondo de las leyendas de fundación la rigurosa geometría, las estructuras sociales rígidas que proceden de cierta concepción de la armonía del cosmos. Así piensa probablemente, en reintegrar a los hombres a la armonía del mundo, con el fin de evitarles nuevas desdichas.

Atenas conoció en el transcurso de su larga historia una organización cósmica reflejo de esta voluntad de los hombres de integrarse en el esquema del universo. "Los atenienses se repartían en cuatro tribus, como las estaciones del año; cada tribu se dividía en tres partes, para que el conjunto formase doce partes (como los meses del año), las cuales se llamaban *tritías* y *fratrías*. En la fratría se encontraban treinta *géné*, como los días del mes, y el *genos* incluía treinta hombres" (P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, *Clístenes el ateniense*, p. 145).

Así la ciudad fijaba el tiempo en su organización, y los hombres se inscribían en el ritmo del cosmos.

Durante los períodos de crisis, el sueño se mezcla con el pensamiento científico y con la reflexión política, hasta tal punto que a veces resulta muy difícil separarlos. Tuvo que ser destruido Mileto para que Hipódamos diseñara el plano de una ciudad armoniosa; y tuvieron que producirse las guerras del Peloponeso para que Platón reflexionara acerca de lo justo y lo injusto, de la República y de las Leyes.

Desde principios del siglo V hasta el año 338, Atenas no conoció un período de paz de más de diez años: o sea ciento veinte años de guerra en un siglo y medio.

En el año 413, el desastre sufrido por los atenienses en Sicilia marca el principio de una larga serie de derrotas interrumpidas por sólo algunas victorias y, en su vida interna, muchos golpes de Estado. Después del

desastre naval de Aegos Potamoi, Atenas es desmantelada y Lisandro entra al Pireo al frente de la armada espartana.

Platón tiene veintitrés años; su primo Critias y su tío Cármides, miembros del gobierno ateniense, hacen que participe en sus trabajos. Sin duda, el joven político pensó que podría ayudar a sus familiares y a sus amigos a gobernar la república con justicia. Pero, poco tiempo después, ante los abusos cometidos por los Treinta, añorábanse todos los regímenes anteriores, confiscaciones, destierros, arbitrariedad de los tribunales y por último guerra civil se suceden, hasta que se restablece la democracia.

Los vencedores habían prometido amnistía; con eso cumplen y Platón se imagina que va a contribuir a restaurar el reino de la justicia. Pero la condena de Sócrates acabó con las ilusiones del joven filósofo. Entonces piensa que el gobierno de la ciudad no puede confiarse al pueblo sino a los "verdaderos filósofos", es decir a los hombres capaces de concebir una ley válida para todos, preservando los intereses de cada uno y, sobre todo, manteniendo la integridad moral de la ciudad. Esa ley, para que todos la admitan, debe reposar en la verdad. A falta de esta base estable —piensa Platón— la ciudad corre el riesgo de verse entregada al ilusionismo de los oradores, y a los caprichos de un poder más preocupado por mantener el mando que por conservar la integridad moral de la ciudad.

Al principio de *La República*, Platón, haciendo hablar a Sócrates, dice (368 a): "Defender la justicia como un bien absoluto es una tarea difícil".

En el supuesto de que la ciudad perfecta sea posible, ello no puede realizarse sino en la medida en que los hombres son capaces de someterse a las leyes y de escuchar la voz justa de la razón.

Si existe una justicia para el individuo, debe existir una también para el Estado entero. Sin embargo, la justicia se observa más fácilmente dentro del marco de la ciudad. Luego, cada quien puede comprobar que está presente en uno.

Igualmente —dice Platón —más vale proponer un texto escrito en caracteres gruesos sobre un pizarrón muy grande a quienes son cortos de vista que uno pequeño con letras minúsculas.

Después de entender el primer texto, los miopes siempre podrán alcanzar a descifrar el segundo. La armonía, de la que es un reflejo la justicia, va desde el universo hasta el hombre, pasando por la sociedad.

El hombre en sí no es sino una copia más o menos fiel del ideal social. Como el cubo de un mosaico, no se explica sino por referencia al conjunto, en este caso se trata de un determinado esquema social que encuentra su propia justificación en el Mito.

Así, para Platón, hay que mirar hacia la ciudad para comprender el alma individual. Más tarde, calmado por los años, sin por ello estar desalentado

o amargado, aún se preguntará: "¿Cuál es para una ciudad la mejor forma de Constitución y cómo puede un particular organizar mejor su vida?" (*Leyes*, III, 702 b).

Cuando Platón sitúa la génesis de la ciudad en una perspectiva evolucionista, parece enumerar verdades ya familiares a sus conciudadanos, lo que, evidentemente, compromete la originalidad de la teoría evolucionista tal y como ha sido enunciada, una vez más, a principios del siglo XX de nuestra era.

La vida en las cavernas de los primeros hombres se opone "racionalmente" a la edad de oro de las leyendas. Como en cualquier fresco de esa índole, asistimos al nacimiento laborioso de la civilización. El hombre toma conciencia de su aislamiento e imagina la asociación. De esta asociación que Durkheim creyera descubrir al nombrarla "polisegmentaria simple", nace la división del trabajo y luego la especialización de las funciones. A este nivel —dice Platón— la ciudad que todavía no agrupa más que unas cuantas familias, practica una justicia elemental e ignora la guerra. Al tener pocos deseos, los hombres viven larga y sanamente.

Ya estamos en pleno Contrato Social; allí germinan todas aquellas ingenuidades a las que se volverá en el siglo XVIII, y que se desarrollarán entonces.

Glaucón, interlocutor de Sócrates en ese diálogo, considera grosera y estulta una ciudad primitiva de esa índole: un rebaño de puercos al engorde.

El determinismo económico socorre la ciudad primitiva: los deseos de los hombres se multiplican y se refinan, acarreando por lo mismo el nacimiento y el desarrollo de las artes.

Entonces —dice Platón— la tierra ancestral se vuelve muy pequeña para alimentar la ciudad, es menester conquistar tierras nuevas, protegiendo además otras ciudades que experimentaron una evolución análoga y desarrollaron apetitos idénticos.

La ciudad ha de ser defendida por hombres seleccionados y entrenados —"perros guardianes". Deben tener el ojo alerta, las piernas rápidas, músculos de hierro y ser coléricos —hoy diríamos agresivos— pero no feroces: un buen perro guardián es un filósofo a su manera que sabe discernir entre amigos y enemigos.

Para obtener esa doma de los "perros guardianes", el ciudadano de la República debe poseer una dosis de justicia y de razón conformes a las funciones que desempeña; por lo tanto ha de adquirirla desde la más temprana edad.

Las tradiciones pasadas han perdido todo sentido, ya no pueden constituir las bases de una sociedad, por lo que Platón aparta la antigua mitología que juzga anticuada, buscando a la vez un nuevo mito de fundación que justifique la existencia de la ciudad, y explique las relaciones que los hombres precisan tener entre ellos así como los nexos que los unen

a la República. Platón parece admitir que las nociones de justicia y de armonía no pueden ser suficientes para los ciudadanos; necesitarán, como sus antepasados, el sentimiento de participar, a lo largo de su vida, de la actualización de un mito que preste un sentido a las estructuras sociales.

Los hombres —dice Platón— necesitan de una fábula, ¿por qué no ésta?

Los hombres nacieron de la misma madre, la Tierra, una madre que precisa ser defendida y protegida. Pero, con la tierra que representa su subtancia original, el dios mezcló oro, plata, hierro o bronce. Así, desde su nacimiento el niño está marcado por el metal que en él se encuentra y del que sólo los filósofos, maestros de la ciudad, saben reconocer el reflejo. Hay oro en la substancia con que están forjados los jefes, plata en los guerreros, y hierro y bronce en la composición de los labradores y de todos los artesanos (*La República*, 415 a).

A pesar de su aparente desprecio hacia las fábulas, Platón vuelve, sin mencionarlo, a uno de los temas de Hesíodo, el de las razas metálicas que se sucedieron en la historia de la humanidad.

Pero la ciudad de Platón no es más que una raza, un *genos* de edad y tiempo singulares, es un Eterno Medio fundado para la eternidad y cuya estabilidad ya no podrá alterarse. Y mientras en el mito de Hesíodo las razas se suceden, aquí cohabitan en un eterno presente, para el mayor provecho de la ciudad. Ya no se trata de individuos que van a vivir como Olímpicos, ignorantes de la vejez y la muerte, sino de la ciudad de los hombres que accede, en su totalidad, a la inmortalidad de los dioses, a la inquebrantable juventud, mediante sus filósofos cuya sabiduría es de plata inalterable, servida por el bronce de los agricultores y de los artesanos.

La noción de prohibición que caracteriza y distingue categorías socio-profesionales, sin duda subsistiría aún en la época de Platón, puesto que, él vuelve a tomarla por su cuenta con el fin de asegurar mejor la obediencia de los ciudadanos a las leyes austeras de la República.

En efecto, los guardianes han de ser pobres y rehuir el dinero con el fin de defender mejor la ciudad. Platón propone narrarles otra fábula para que acepten su condición: ya que su propia naturaleza es el oro más precioso, deben ellos, cuya sustancia ha sido mezclada por el dios creador de un oro divino, abstenerse de manejar o poseer el oro ruin nacido de la tierra. Esta forma de prohibición se encuentra muy a menudo entre aquellas civilizaciones tradicionales que se llamaron, a falta de hallarles un término más adecuado, "totémicas".

Las castas de la *República* son hereditarias en principio, aunque pueda ocurrir "que del oro nazca un retoño de plata y de la plata un retoño de oro, y que las mismas variaciones se produzcan entre los demás metales" (*La República*, 415 b).

Existe, pues, en la República, una estricta jerarquía de las clases sociales matizada por una pequeña movilidad social. Pero aquella desigualdad no reside en una diferencia de repartición de los bienes. Cada clase social —dice Platón— debe lograr la cuota de felicidad que le asignó la naturaleza por nacimiento. Hay que impedir tanto la riqueza como la pobreza: el alfarero que se enriquece deja de ejercer correctamente su oficio al igual que si no tiene lo suficiente para trabajar. Así, el nivel de vida de los ciudadanos se fija de acuerdo con el bien supremo de la ciudad y ya casi con el mejor rendimiento.

Asimismo la ciudad debe preocuparse por la suerte de las mujeres y de los niños (451 b). Las mujeres reciben la misma educación que los hombres, pues la diferencia de sexo no implica necesariamente la de las aptitudes. En este punto preciso, Platón se aparta decididamente de las tradiciones; lo mismo cuando instaura la comunidad de mujeres para los guardianes a fin de suprimir una posible causa de discordia. También los niños serán comunes y el padre no conocerá a su hijo, ni el hijo a su padre: un tema que aparecerá de nuevo en las *Leyes* (739 c). Hombres y mujeres se encontrarán libremente en los gimnasios o en los alojamientos correspondientes a sus clases sociales, y en sus cuarteles.

Las uniones provisionales son reglamentadas por las leyes de la ciudad: desde los veinte hasta los cuarenta años para las mujeres, desde los veinte hasta los cincuenta y cinco años para los hombres. Fuera de estos límites de edad para los padres, se considerará a los hijos como ilegítimos y la sociedad los rechazará.

Para evitar el incesto, Platón recurre a un parentesco clasificatorio. Así, por ejemplo, admitirá un hombre como hijos suyos a todos los niños nacidos en la ciudad siete meses después de su unión.

Los niños de los guardianes reciben una educación guerrera y acompañan a sus padres al combate, porque "cualquier animal lucha con una valentía mucho mayor en presencia de sus vástagos". Para retribuir su valentía, los guardianes reciben de las mujeres himnos, localidades selectas en los espectáculos, carnes y copas llenas (468 e). Después de su muerte, se interroga al oráculo para saber si pueden convertirse en custodios de la ciudad. Volvemos a encontrar allí una vieja creencia mediterránea, el culto a los héroes protectores cuyos santuarios se levantan todavía en los límites de las tribus, y en las puertas de las ciudades como era costumbre antaño en todo el mundo mediterráneo.

La República asegura, por la educación, el acondicionamiento de sus futuros ciudadanos. En primer lugar, la gimnasia que hace fuerte y armonioso el cuerpo efímero; luego la música que, sin ser una ciencia, no obstante contribuye a establecer una armonía entre cuerpo y alma. Los artesanos necesitan adquirir un buen conocimiento de las técnicas, mientras los

hombres libres, y más aún los dirigentes de la ciudad, precisan tener conocimientos de las ciencias que tengan un alcance universal: la aritmética, la geometría, la astronomía, la armonía y en fin, por encima de todo, la lógica.

La descripción de la ciudad perfecta está influenciada por la vecindad de los dorios en Creta y Esparta. Se vuelve a encontrar en ella la misma división tripartita: guerreros y dirigentes mantenidos por una clase sierva y rural. Los espartanos también vivían en el cuartel de los veinte a los treinta años y, hasta los sesenta iban a comer a la cantina militar. Desde los siete hasta los veinte, recibían una educación común, muy somera, pero sometida a una estricta disciplina.

Heródoto ya señaló la existencia de mujeres soldados entre los escitas: las amazonas y las leyes de Licurgo también establecían límites de edad para casarse, a fin de favorecer la procreación y mejorar la raza.

Platón vuelve a encontrar en esas leyes de legendaria austeridad, medidas adecuadas para compensar las flaquezas del individuo mediante el peso de una sociedad fuerte.

Ya que el individuo, según el pensamiento platónico, padece un desequilibrio profundo, debido a un conflicto permanente entre el alma y las "pasiones del cuerpo". De ello resulta una enfermedad del alma, una lesión, causa de la cobardía, la intemperancia, la injusticia.

En las *Leyes* (644 e), el hombre se compara con una marioneta. "Las pasiones nos arrastran como sogas y, éstas siendo opuestas, nos empujan en sentidos contrarios hacia acciones contradictorias sobre la línea de separación entre la virtud y el vicio".

Precisamente por esta enfermedad del alma que padecen, los hombres son tan incapaces de gobernarse como un rebaño de ovejas. "No dejamos el gobierno de los bueyes a bueyes, ni el de las cabras a cabras, sino que ejercemos sobre ellos la autoridad de nuestra raza, superior a la suya" (Leyes, 713 d).

En cuanto al plano ético, Platón dice que deben existir cuatro virtudes en el Estado: sabiduría, valor, templanza y justicia.

La sabiduría política debe enseñarse, corresponde a la minoría dirigente. El valor debe encontrarse en los guerreros; pero la templanza, que es dominio de las pasiones, ha de estar presente en el corazón de cada hombre. La justicia se manifiesta a través de la constancia de cada uno en cumplir con su trabajo, la injusticia en la pereza o en la usurpación de las funciones del prójimo.

Platón nos hizo leer las reglas de la armonía escritas en letras grandes sobre el pizarrón de la ciudad. Nos presenta ahora la pizarra pequeña escrita en letras minúsculas. Las costumbres de un Estado —dice— dependen del nivel moral de los individuos.

Tres principios se reparten el alma humana: razón, cólera y concupiscencia. Por lo tanto, hay tres clases en el Estado: los dirigentes, los guardianes y el pueblo. La justicia en el alma humana es un equilibrio entre los tres principios: la razón se impone a los dos restantes y la cólera a la concupiscencia. Hay injusticia o desequilibrio cuando los principios del alma ya no están subordinados a la razón. Igualmente, hay justicia en un Estado, cuando los dirigentes asumen el gobierno, los guardianes protegen a la ciudad y cuando los labradores y artesanos sirven y obedecen.

En *La República,* apenas si se habla de la religión, de los ritos y del monto de los sacrificios fuera de una breve reverencia al oráculo de Delfos. Los sacerdotes no forman parte de las clases sociales que componen la *República* porque la ciudad es el único intermediario posible entre los hombres y el Invisible, el único vehículo capaz de asegurar la salvación. La ciudad de Platón no intenta dominar otras ciudades de piedra y barro. Ubicada tierra adentro, desea incluso mantenerse al margen de los tesoros de este mundo traídos desde Oriente por las rutas marítimas. Ella es, como la ciudad de las civilizaciones tradicionales, la etapa necesaria en medio de la aventura humana, el vínculo que une al hombre con el Invisible, la matriz de donde se desprenderán almas regeneradas por las leyes justas, listas para afrontar el más allá, capaces de elegir en vista de una nueva vida terrenal, un destino armonioso y un bienestar agradable.

Hay que ver —dice Platón— el alma inmortal del hombre, ardiente de amor por la verdad, buscando lo que es, como ella, divino inmortal, eterno. Así, las leyes de la ciudad la protegen de las manchas de este mundo, o también, como dice Platón, "de la corteza gruesa y espesa de barro y piedra que producen los llamados festines dichosos" (*La República*, 612 a).

Aún más que de leyes justas, Platón se ocupa del destino de las almas después de la muerte y no cabe duda que transmite al respecto en el *Fedro*, el *Gorgias*, el *Fedón*, lo esencial de una enseñanza secreta. En *La República*, es el relato de Er el Panfiliano, hijo de Arminio, de regreso de entre los muertos, quien nos recuerda la finalidad de la ciudad de leyes justas.

Er murió valientemente en el campo de batalla. Fue recogido diez días después con otros cadáveres, siendo el único que no se hallaba en estado de putrefacción. Lo llevaron a su casa y, a los dos días, volvió a la vida en la pira funeraria que habían levantado para él. Entonces narró lo que había visto allá.

Las almas —dijo— comparecen ante un tribunal: los justos emprenden un camino ascendente por la derecha, los criminales de bajada por la izquierda. Todos expían sus crímenes, diez veces cada uno, y cada vez

el castigo dura cien años. Después de redimir sus culpas, las almas se reúnen en una pradera, unas subiendo del seno de la tierra, extenuadas y polvorientas, las otras bajando puras del cielo. Se cuentan sus aventuras, gimiendo y llorando o, por el contrario, maravillándose de los placeres celestes que conocieron.

Al final de este viaje, el octavo día, las almas elegidas pueden contemplar el eje del cosmos, el huso de la Necesidad que hace girar todas las esferas, con un peso formado de ocho anillos concéntricos reflejando diversas luces, de ocho vibraciones y ocho voces que componen al girar un canto único.

La virgen Laquesis, hija de la Necesidad, habla a la multitud ansiosa: "Vais a comenzar una nueva carrera y renacer a la condición mortal. No será un dios quien os dará vuestro destino, sino vosotros quienes elegiréis vuestra suerte —vuestro destino terrenal— pues cada uno es responsable de su elección, la divinidad se abstiene por completo".

Después de elegir su nuevo destino, las almas se lanzan hacia el mundo superior, hacia la tierra de los hombres, y en medio del fragor de una tormenta suben como estrellas (*La República*, 621 *b*).

Er se despertó al alba, tendido en una pira funeraria.

Este antiguo *logos* termina *La República*. Muchas escenas, en especial la subida de los elegidos y la bajada de los réprobos, probablemente inspiraron el sentir cristiano así como a los "hombres salvajes y de fuego" que se empeñan en castigar a los malos. No cabe duda de que la tradición platónica no esperó el Renacimiento para enriquecer con sus certidumbres y sus símbolos el pensamiento de los estudiosos.

El relato de Er constituye la justificación de la ciudad armoniosa y de sus leyes austeras, únicas capaces de preparar el hombre para que elija un nuevo destino e inicie una nueva etapa en el ciclo de su devenir que podrá cumplir "adornado con las recompensas de la justicia como los vencedores en los juegos".

Ciertamente, para alcanzar semejante fin, la ciudad justa no tiene que innovar, crear estructuras nuevas, sino todo lo contrario, tratar de reanudar con el pasado depositario de toda sabiduría. En el pasado, Platón intentará volver a encontrar las leyes primordiales; así, Hipódamos de Mileto, al reconstruir su ciudad, intentaba integrarla de nuevo a la armonía del cosmos.

Aquel pasado, difícil de hallar en una época agitada, Platón lo busca a través de otras enseñanzas y, en especial, a través de la muy antigua historia ateniense. Porque Platón tiene la nostalgia del pasado, del reino de Cronos "cuyo reflejo subsiste en las mejores de nuestras instituciones actuales" (*Leyes*, 713 *b*), un pasado que sería legendario si Platón no lo adornase con el prestigio de las tradiciones egipcias.

Un sacerdote de Sais, en el *Timeo* (23 *d*) enseña a Solón el parentesco de Atenas y de Sais, fundadas por una misma diosa, Neith, llamada en griego Atena. Las leyes egipcias de Sais reproducen —dice el sacerdote— las leyes atenienses de hace nueve mil años, lo cual corrobora la idea de la tripartición social preconizada en *La República,* análoga, según la idea de Platón, a la división en tres clases originalmente instituida por Teseo.

La República no conservó la casta de los sacerdotes, pero las *Leyes* (v. 745 *b-c*) vuelven al tema de la división geométrica de la ciudad en doce partes que irradian alrededor de su centro: el recinto de Hestia, de Zeus y de Atena. La ciudad esbozada en las *Leyes* es una ciudad sin murallas, pero rodeada de templos. Anticipándose a Maquiavelo, Platón considera que las murallas incitan a la blandura, invitando a los ciudadanos a refugiarse tras ellas antes que a luchar (*Leyes,* VI, 778 *c*).

Así, las *Leyes* significan un retroceso en relación con *La República,* al volver al plano circular de la ciudad y a los templos destinados a proteger a los hombres. La ausencia de murallas sólo expresa todo lo que Platón espera aún de la conciencia de cada ciudadano.

Por lo demás, Platón vuelve, en *Critias,* a la organización política de la Atenas antigua que se parece, en muchos aspectos, a la que preconiza para la Atenas renovada. Insiste en la rigurosa separación de las clases sociales que ya existía entonces. "La raza de los guerreros, aislada desde un principio por los hombres divinos, vivía aparte. Tenía cuanto necesitaba para vivir y desarrollarse. Pero ningún guerrero poseía nada en particular; estimaban común entre ellos todo cuanto les pertenecía. No pedían nada a los demás ciudadanos fuera de lo que les hacía falta para subsistir" (*Critias,* 110 *d*). "...en aquel tiempo, las ocupaciones guerreras se daban tanto en las mujeres como en los hombres" (*Critias,* 110 *b*).

Esta organización militar permitió a Atenas rechazar la invasión de los atlantes y libertar a todos los pueblos sojuzgados antes por éstos más acá de las Columnas de Hércules; porque el Imperio de la Atlántida, con sus conquistas, llegaba hasta Egipto y Tirrenia (*Critias,* 113 *c*).

La Atlántida en el pensamiento de Platón es la antítesis de Atenas la razonable. Fundada sobre la desmesura, es la ciudad injusta nacida del capricho de un dios tumultuoso. Poseidón, en memoria de sus amores con Clito, una hija de la tierra.

Recintos concéntricos de tierra y mar protegen a la ciudad de los atlantes. La isla en donde está construida es de una gran riqueza. Hasta posee el misterioso oricalco, el más precioso de todos los metales después del oro. Un conjunto portuario prodigioso comunica la Atlántida con el alta mar: pasajes cubiertos, puentes vigilados por torres y cerrados por puertas, estanques subterráneos. La piedra blanca, roja y negra alterna en

la construcción de las casas. Las fortificaciones concéntricas resplandecen al sol, recubiertas de cobre, de estaño fundido y de oricalco con "reflejos de fuego".

Una bóveda de oro rodea al palacio real. Allí, cada año, acudían gente de las diez provincias a ofrecer a Poseidón y a Clito los sacrificios de la estación. El santuario era inmenso, todo revestido de oro y plata. Encerraba dentro de sus muros una profusión de estatuas que representaban no solamente a las dioses, sino también los diez reyes que de ellos nacieron, así como sus mujeres y los descendientes que engendraron; además de muchas estatuas votivas. Cada línea del *Critias* subraya la riqueza de los atlantes: jardines, gimnasios, picaderos, allí todo es profusión. Aseguran la defensa tropas numerosas que constituyen un poderoso ejército con carros, jinetes, hóplitas, honderos y hasta una Armada de mil doscientos navios.

El sistema, sin embargo, adolecía del vicio original del modo de reclutamiento del ejército, especie de conscripción territorial, impuesto pagado en hombres y material por cada uno de los seis mil distritos de la isla. Las tropas más seguras se alojaban dentro del recinto interior, lo cual hace suponer que existían tropas menos seguras. Los guardias fieles estaban acuartelados dentro de la acrópolis misma, cerca del palacio real.

Los diez reyes de la Atlántida representan los cinco pares de gemelos varones, la progenie de Poseidón y de Clito; ejercen la totalidad del poder: cada uno en su ciudad "puede castigar y dar muerte a quien desee" (*Critias*, 119 *c*). Sus relaciones están fijadas por un protocolo grabado en una columna de oricalco ubicada en el centro de la isla, en el templo de Poseidón.

Ocurrió que un día esa Atlántida amenazó a todo el Mediterráneo occidental con el peso de su poderío y nada parecía poder evitar su victoria sobre Atenas, la ciudad justa.

Durante mucho tiempo, los diez reyes siguieron las reglas de la verdadera sabiduría, desdeñando todo, menos la virtud. Pero esta sabiduría no nacía del libre desarrollo de su alma racional, sino que era consecuencia de un elemento irracional: la presencia en ellos de una parcela divina, un *phuseios theias* resto de su origen divino en su carne de bastardos de Poseidón. Casi tienta hablar en términos de genética, porque, en verdad, de ello se trata. "Cuando empezó a menguar en ellos el elemento divino por el efecto de un cruce reiterado con numerosos elementos mortales, cuando dominó el carácter humano..." (121, *a-b*), fueron incapaces de soportar su prosperidad presente y cayeron en la desmesura. Aparecieron feos ante los hombres lúcidos, porque habían per-

dido los bienes más preciosos, mientras que ante los ciegos aparecían bellos y dichosos, tan hinchados estaban de injusta avidez y prepotencia. Entonces, Zeus reunió a los dioses...

La Atlántida no solamente es el opuesto mítico de Atenas la virtuosa, reintegrada por leyes justas, sino que también representa a Oriente y, en especial a Persia, cuyas invasiones sacudieron las estructuras griegas aún más que los atlantes en un lejano pasado mítico.

En muchos aspectos, la Atlántida recuerda las ciudades de Asia Menor. Ecbatana, según Heródoto, estaba protegida por siete recintos concéntricos esmaltados con los colores de los siete planetas. En el centro se erguían el palacio real, el tesoro del rey y los santuarios levantados por Nabucadrezar, cubiertos de oro y plata como el templo de Poseidón (Heródoto, *Clío*, 98).

Las ciudades circulares forman parte de la tradición oriental —Bagdad conservó su forma primitiva hasta el siglo I del Islam—, y expresan una de las preocupaciones mayores de la ciudad a la que volverán a través de los siglos todas las utopías: exorcizar la muerte.

Alcmeón de Crotona explica que los hombres mueren porque no pueden, como los astros, juntar principio y fin (ver P. Lévêque y P. Vidal-Naquet, op. cit. p. 78). Al proyectar en la tierra la órbita de los astros, y, en especial, el curso aparente del sol, la ciudad detiene el tiempo, uniendo en un eterno presente el amanecer y el crepúsculo, haciendo participar a los hombres de la inmutabilidad del tiempo primordial encontrado así de nuevo.

Aristófanes nos muestra a Pistetairos aconsejando a los pájaros construir una ciudad y rodear al aire con un gran muro circular de ladrillos, como en Babilonia (*Los Pájaros*, 550).

Así pues, al rechazar la invasión de los atlantes, Atenas venció por primera vez a Oriente, cuyo poder depende de un elemento divino, casi mágico, un *phuseios theías* mezclado con el barro y con el revestimiento de esmalte de los recintos consagrados a los planetas; Oriente, cuyo principio político es la monarquía de derecho divino, y la supremacía de un elemento divino que fluye en la sangre de los reyes.

En frente, se halla Atenas, victoriosa que supo oponer al invasor el alma racional, el espíritu de la democracia. A los atlantes ricos de todos los tesoros de la tierra, se oponen hombres que desprecian los bienes de este mundo, hasta el punto de compartirlos en común para no conceder al cuerpo más de lo que merece.

La victoria de Atenas sobre la Atlántida ya es la victoria de los pobres sobre los ricos, y de quienes escogieron el despojamiento sobre los que no pueden librarse de las riquezas de la tierra.

Por eso, para vivir libremente, Atenas no necesitará de murallas consagradas ni de reyes divinos, sino del desarrollo del alma racional de cada uno de los ciudadanos.

Leímos en el gran libro de la ciudad y podemos ahora, como lo propuso Platón, descifrar el libro pequeño del microcosmos.

Los recintos circulares, el plan cósmico de las ciudades recuerdan al hombre que está participando a través de cada uno de sus gestos en la armonía del mundo. Pero, mediante el despertar de su alma racional, aprende aún con mayor seguridad que es ciudadano de una ciudad, sin murallas, fundada por la voluntad de los hombres y no por la arbitrariedad de los dioses.

Las leyes justas atemperan las pasiones, la locura del cuerpo; favorecen en este mundo el despertar del alma racional, dándole así, al mismo tiempo, la posibilidad de escoger un buen *daimón* en la pradera de los muertos.

La oposición del Imperio de los atlantes y de la Atenas renovada, ilustra aquella lucha, aquella *stasis* que es la contradicción interna del hombre. Pero se libra otro combate de donde nacerá el pensamiento del Occidente moderno. La Atlántida, dominada por su templo y las mil estatuas del recinto sagrado, representa cierta locura del alma mientras que Atenas es la ciudad de la retribución justa donde el hombre debe prepararse a asumir su humanidad, y a sufrir las consecuencias de sus actos. La ciudad justa, cuyo plano traza Platón, anuncia las utopías de los siglos venideros, es la Ciudad del Hombre, de un hombre liberado de sus angustias, y aunque no todavía del peso de su alma inmortal, sí por lo menos, de la presencia de los dioses.

III

DE LA TIERRA DE PROMISION AL REINADO DEL MESIAS

EL HOMBRE imaginó el nacimiento de Cronos —el Tiempo con su guadaña —a partir de tres series de hechos que acontecen en la creación:

—la existencia biológica de los seres vivos;
—el ritmo de la vegetación;
—el curso de los astros.

En los tres casos, se trata de ciclos en que alternan períodos de fecundidad y períodos estériles, amaneceres y crepúsculos aparentes, pero no desarrollos irreversibles.

Si la existencia biológica, es, para el individuo, un continuo no reversible, en cambio sus etapas, al repetirse ineludiblemente, de una generación a la otra, sugieren la noción de ciclo, tanto que la mayoría de los pensamientos religiosos representan el más allá como un "banco de almas".

Durante mucho tiempo, la historia fue solamente la hermana menor de la astrología, su auxiliar. En las grandes civilizaciones del Medio Oriente, los "historiadores" eran cronistas encargados de llevar un diario minucioso de todos los acontecimientos, a la vez que los sacerdotes anotaban todos los aspectos estelares y todos los "signos": fenómenos meteorológicos, nacimientos teratológicos, y prodigios de toda índole que permitieran establecer correlaciones.

Paralelamente, el hombre tiene la noción, comprobada en todas las civilizaciones, de los grandes ciclos cósmicos: "soles" para los indios de América central y austral, "aguas" para algunos pueblos de Africa negra. Los textos hindúes mencionan también esta creencia en la destrucción y la creación periódicas del universo (*Atharva Veda, X*, 8, 39-40).

Platón, el gran iniciado, conocía probablemente las especulaciones astronómicas de Oriente. La historia de la humanidad, tal como la des-

cribe en el tercer libro de las *Leyes*, es una sucesión de períodos evolutivos que empiezan por la reconstitución de la ciudad, y cada vez se terminan en cataclismos de los cuales sólo escapan los más rudos de entre los humanos, los que viven en los desiertos o en las cumbres de las montañas.

Occidente no encontró en estos temas antiguos, más o menos conservados y trasmitidos por los filósofos griegos, ni las razones de su esperanza en el porvenir, ni su fe en el progreso. La esperanza de Occidente se confundirá primordialmente, en los albores de un nuevo pensamiento, con las esperanzas de un viejo nómada sin hijos.

* * *

"Jehová dijo a Abram:[1] deja tu país, tu familia y la casa de tu padre por el país que yo te señalaré. Haré de ti un gran pueblo, te bendeciré, magnificaré tu nombre que servirá de bendición" (*Génesis*, XII, 1-2).

Abram construye un altar en honor a Yahvé e invoca su nombre. Luego se encamina hacia el Neguev, de campamento en campamento (*Génesis*, XII, 8-9). He aquí Abram en marcha con su mujer Sarai y su sobrino Lot. De regreso al altar que levantara, una disputa de pastores hace necesario que se dividan los terrenos de tránsito. Lot elige toda la llanura del Jordán: emigra a Oriente (*Génesis*, XIII, 12). A Abram y a su descendencia le correspondió Occidente.

Después de muchas tribulaciones, el viejo nómada oye de nuevo la palabra de Dios, y le contesta: "Mi Señor Yahvé, ¿qué me darías tú? ¡Si moriré sin hijo! (*Génesis*, XV, 2). Yahvé lo llevó afuera y le dijo: "Alza los ojos al cielo y cuenta las estrellas si puedes; tu descendencia será numerosa como ellas. Entonces se celebró el sacrificio de la alianza, después del cual Abram se convertiría en Abrahán, Padre de los Pueblos.

Ninguno de los escribas de Ur en Caldea, tan hábiles para interpretar el mensaje de los astros y anotar las anécdotas de la majestad real, supo que en ese día se fundaba un Occidente, al cual le estaba prometido el imperio del mundo.

Cuando se puso el sol y se extendieron las tinieblas, he aquí como un horno humeante y una tea de fuego pasaron entre los animales elegidos: un carnero de tres años, una tórtola y una palomilla, esto es, el precio de Occidente. Aquel día, Yahvé celebró un pacto con Abram: "A tu descendencia entrego este país, desde el torrente de Egipto hasta el Gran Río, el Río Eufrates". Tres generaciones más tarde, Jacob, nieto de Abram —hecho Abrahán por la voluntad del Eterno— bendecía antes de morir a su descendencia: doce tribus en marcha hacia la Tierra de Promisión.

1. Primer nombre de Abrahán (N. del T.)

De ahora en adelante, para un grupo étnico restringido, el tiempo es un flujo continuo irreversible. La marcha de Israel en el desierto no es un devenir cíclico sino un progreso, una marcha hacia el mejor-estar absoluto, una felicidad terrenal en la que fluyen la leche y la miel: una felicidad espiritual alcanzada por la posesión de la presencia de Dios.

En el discurrir de los siglos, en medio de los reveses, Israel intentará renovar el pacto de la Alianza, conquistar la Tierra prometida por Dios a Abrahán, a fin de que pueda reinar el Mesías, el último rey, ungido del Señor, hijo de David, que reconstruirá el Templo de Jerusalén —morada terrenal del Eterno— y sellará la alianza renovada, hasta al final de los Tiempos.

Desde entonces, el tiempo se ha vuelto un factor de perfeccionamiento, un camino que lleva a la realización de la promesa divina. La palabra de Dios promete al hombre un paraíso a su alcance, un paraíso distante apenas una generación, y de unos cuantos campamentos en el desierto.

El hombre puede alcanzar la felicidad en la tierra si sabe esperar, pues cada instante reduce el plazo fijado por Dios. Debe saber soportar los reveses y los combates porque éste es el precio de la Tierra de Promisión: el rico territorio que no supieron aprovechar ni los cananeos ni los perizitas.

"¡Levántate! Recorre ese país a lo largo y a lo ancho, porque yo te lo daré" (*Génesis*, XIII, 17). Este pensamiento pesa sobre el Occidente moderno y sobre su historia mucho más que la filosofía de los griegos. De ahora en adelante, marcado por la Promesa, luchará para conquistar la tierra donde podrá construir la Ciudad de Dios: un paraíso a la medida del hombre, una Ciudad nueva, regenerada por sus penas y sus combates.

Esta es la nueva ley: Dios creó a todas las naciones de la tierra, Israel es responsable de la Humanidad, un pueblo que los filósofos de la Antigüedad ni siquiera mencionan.

Sin embargo, Isaías, hablando de la Jerusalén celestial, da a la noción de Tierra de Promisión una nueva perspectiva. Israel ya no está ligado por la nueva alianza; la división entre Pueblo elegido y Gentiles desaparece de la visión del profeta:

El territorio de los Gentiles
Pueblo que caminaba en las tinieblas
Ve una luz grande.

Está en germen la *Oikumené* de Occidente. Las murallas de Atenas no podrán contenerla, ni bastarle tampoco las leyes justas de Platón.

A los recintos esmaltados que simbolizan el orbe de los planetas, se opone un pueblo en marcha en el desierto, nutrido por Dios, guiado por Dios, fortalecido por la certidumbre de ser, según la voluntad de Dios, el heredero de la tierra.

* * *

Las sociedades tradicionales reposan en un mito de fundación, el cual, al señalar el origen de las familias desde un antepasado fundador, justifica las castas y las categorías socio-profesionales. El sistema social que de ello resulta es tolerable en la medida en que los hombres, tomando conciencia de su alcance metafísico, lo consideran como un modo de integrarse en la armonía cósmica. Se vuelve absurdo e incluso odioso, cuando desaparece esta voluntad de integrar de nuevo al hombre en el universo, cuando el mito de fundación ha sido olvidado o deja de ser comprendido.

Aquel olvido o, lo que viene a ser igual, la toma de conciencia de su improcedencia, tiene diversas causas. Algunas son extrañas a la sociedad, como por ejemplo las causas demográficas.

Pero, sin duda, un cambio en las actitudes fundamentales de una sociedad, una modificación en la concepción del mundo y la ubicación del hombre en el mismo, pueden provocar toda clase de trastornos, afectando tanto a las estructuras sociales como a las estructuras económicas.

El paso del Imperio romano a los valores espirituales y materiales que constituyen lo esencial de la civilización occidental, fue provocado por tres órdenes de causas.

Cronológicamente, el Imperio romano pertenece a la era cristiana. Pero antes fue marcado por la penetración del judaísmo.

Una noción nueva, la dignidad del ser humano, se vislumbra poco a poco a través de las fisuras y de las fallas de las estructuras sociales tradicionales.

Sin duda, los cínicos ya habían enseñado la vanidad de las leyes nacidas del espíritu de los hombres. Diógenes, dentro de su tonel, no tenía ciudad, ni casa, ni patria y se proclamó ciudadano del mundo; y Crates de Teba declaró: "No tengo ciudad... sino el mundo entero para vivir en él mi vida (Ver Jean Aubonnet, Introducción a la *Política* de Aristóteles, p CXXVI, París, Budé, 1960).

Zenón de Citio esbozó, según Plutarco, una constitución nueva, conforme a la sabiduría. En la Cosmópolis todo debe supeditarse al bien superior de la humanidad. Tanto los esclavos como los bárbaros pueden adquirir en ella la ciudadanía, porque todos los hombres son iguales y libres, unidos por el principio único del amor. Un rey filósofo dirige

la ciudad nueva, imagen del Logos-Rey, de la Razón que guía al universo, a los dioses y a los hombres.
Algunos discípulos del Pórtico, la nueva escuela filosófica, se hacen misioneros para enseñar su ideal social a los numerosos príncipes que desean compenetrarse con la virtud estoica. Pero en el 146 antes de nuestra era, la conquista espiritual de una aristocracia restringida es el único resultado logrado por una filosofía, que soñaba con imponerse al universo por la razón.
En el plano de la historia de las ideas, restan por definir aún las influencias recibidas por un Zenón de Citio y por su maestro Crates, en un mundo mediterráneo propicio a la confrontación de doctrinas y sistemas filosóficos. Pero sería absurdo admitir que una escuela tan restringida como la del Pórtico pudiera imponerse hasta el punto de modelar la vida política de un país, sus estructuras sociales, y su desarrollo económico. También es absurdo representar al Imperio romano como un conjunto homogéneo dispuesto a rendirse ante el cristianismo sin necesidad aparente, al igual que el emperador Constantino misteriosamente inspirado.
Muy a menudo, los historiadores tienden a silenciar el papel de las comunidades judías de la Diáspora en la transformación del pensamiento de Occidente, y en la génesis del cristianismo.
En la época de Claudio, entre el año 10 antes de J.C. y 54 después, de El un censo de los judíos que vivían en el Imperio, registra alrededor de siete millones, es decir, el 7 u 8 por ciento de la población total (J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire romain,* t. I, p. 210).
Las matanzas que siguen a la guerra del 70 reducen esta cifra aproximadamente en una tercera parte, pero el proselitismo compensó siempre la sangre derramada de los mártires. Porque a esa cantidad es preciso agregarle los convertidos y los que, numerosos entre los gentiles, se limitaban a adoptar la idea fundamental del judaismo: el monoteísmo. Estos no se convertían propiamente en judíos aun cuando su vida espiritual girase en el ámbito de la sinagoga. Los llamaban los "timoratos de Dios" o *sebomenoi* en el mundo helénico y *metuentes* en Roma, para distinguirlos de quienes adoptaban totalmente el judaismo: los prosélitos.
Esa conversación de los gentiles incluso fue considerada por algunos pensadores judíos como la misión esencial del judaismo. R. Eleazar decía: "Dios dispersó a los judíos para facilitar el proselitismo (b. *Pesahim,* 87 b). San Mateo el evangelista dirá con respecto a los fariseos: "Recorreis la tierra y el mar para hacer un prosélito" (XXIII, 15). El mundo judío en el Imperio romano era un mundo poblado, muy extenso en el espacio. "Desde el primer siglo de nuestra era, esas comunidades dispersas por el mundo no representaban unos cuantos hom-

bres desparramados sino, al contrario, muchas veces, ciudades "sin tierra", en cierto modo —sin territorio— muy fuertes numéricamente. En la Diáspora, la nación judía casi igualaba en número a los indígenas" dice Filón (J. Juster, op. cit., t. I, p. 209).

También era un mundo abierto, que atraía una gran cantidad de prosélitos y vivía en contacto estrecho con todas las clases sociales que componían el Imperio.

La ley judía no se mantuvo mucho tiempo como patrimonio secreto de una comunidad cerrada. A partir del judaismo van a desarrollarse nociones nuevas que significarán otros tantos gérmenes del pensamiento occidental, jalones que preparan la llegada del cristianismo:

—afirmación de la preeminencia del individuo al mismo tiempo que se desagrega la *gens;*

—reconocimiento del derecho de todos los pueblos al *jus gentium;*

—mejoramiento de la condición de los esclavos por la noción de *favor libertatis.*

Esta última noción se manifiesta por la voluntad del magistrado imperial de favorecer toda adquisición de la libertad y oponerse a toda reducción a la esclavitud. Cada vez más, el esclavo es considerado como un ser humano y ya no como una *res,*[2] un bien mueble. En el año 17 de nuestra era, la ley Petronia prohibe a los amos enviar sus esclavos a las fieras, o hacerles participar contra su voluntad en los juegos del circo. Está prohibido golpear a su esclavo sin motivo, asimismo abandonarle por incapacidad a causa de la edad o enfermedad. Por último se reconoce el parentesco servil: el amo tiene que evitar de separar esclavos casados, o a los padres de sus hijos (ver a Jacques Ellul, *Histoire des Institutions de l'Antiquité,* p. 480). Pero todo eso era para Occidente un asunto viejo.

Luego de comunicar los Diez Mandamientos a Moisés, Dios describe el altar de tierra que deben erigirle los hijos de Israel; inmediatamente después, aparecen las primeras leyes relativas a los esclavos, transmitidas también por Dios a Moisés (Exodo, XXI, 1-11).

Es probable que el estatuto particular de los esclavos judíos que poseían amos judíos se conociera y aplicase en toda la Diáspora, de un extremo al otro del Imperio romano. El código de la Alianza, mucho antes de los estoicos y de la legislación imperial, reconoció el parentesco servil y los derechos del esclavo frente a su amo. Desde hacía mucho tiempo también, la esclavitud no era más que una servidumbre de seis años al cabo de los cuales el cautivo redimido era libre. Ese contacto de dos concepciones del hombre y del mundo no podía sino engendrar

2. Cosa (en latín).

un primer choque cultural, una comparación de la que no salían favorecidos ni el paganismo imperial ni las instituciones del mundo antiguo.

Si muchos romanos se sentían atraídos por el monoteísmo judío, sin duda admiraban también las leyes precisas y liberales acerca de las cuales se les afirmaba que habían sido otorgadas por el Dios único.

Probablemente tuvo el judaísmo dentro del Imperio romano un prestigio que no sería consecuente conceder a una escuela filosófica de difusión limitada.

En otro plano, el desarrollo del Imperio romano provocó una concentración de bienes y riquezas, procedentes de civilizaciones distintas, y suscitó en todas las clases de la sociedad, el despertar indudable del deseo de poseer más: de ahí el desarrollo del comercio favorecido por la extensión de la red vial, y por un mejoramiento de las técnicas. La industria conoce, pues, un período de prosperidad y está vinculada al desarrollo de las ciudades que son otros tantos focos de consumo.

No me corresponde estudiar aquí la causa de las crisis económicas que sacudirán al Imperio. Se traducen por un aumento del impuesto y, lo que nos interesa especialmente, por una organización de la producción que agrupa a los artesanos en *collegia*.

El Estado absorbe gran parte de la producción que vuelve a distribuir él mismo por medio de la Anona. Dicha organización estatal, en el año 275, bajo Aureliano, se vuelve tentacular y controla todos los abastecimientos en alimentos de primera necesidad: trigo, vino, aceite, carne, y ropas de uso corriente. Lo cual, de hecho, viene a ser lo mismo que concentrar la economía del Imperio en las ciudades y hacerlas tributarias de los *collegia: collegia* de artesanos para la producción, *collegia* de nautas o navegantes para el transporte de la Anona, abasto del pueblo romano.

Una clase nueva nace y se desarrolla, consciente de su importancia dentro del Imperio: artesanos, nautas y armadores que ejercen, más que la administración imperial, el control efectivo del Imperio al fijar tanto la producción como la circulación de los bienes materiales de primera necesidad.

Las ideas circulan como las mercancías, a lo largo de las mismas carreteras, de las mismas vías fluviales, de las mismas rutas mediterráneas, llevadas muchas veces por los mismos hombres. El judaísmo, y luego el cristianismo, utilizaron la red de carreteras del Imperio, las grandes vías fluviales del Danubio, del Rin, del Ródano, del Saona.

A falta de derecho comercial, los magistrados imperiales adoptaron muy a menudo las normas helénicas para el comercio marítimo sobre la responsabilidad de los nautas y de los armadores en materia de transporte o los préstamos de dinero.

En el plano espiritual, al Imperio romano no le queda más que un patrimonio reducido, en el que el conformismo substituye a la ética. El culto romano representaba un conjunto de ritos que ya no se integraban en la vida cotidiana, salvo en la medida en que regulaban la vida administrativa de la ciudad. Pero parece difícil que todo el impulso espiritual de un pueblo se limite a unas cuantas fiestas nacionales: el genio de Augusto, la Fortuna de César o la Victoria.
Las ciudades, centros de reunión privilegiados de los *collegia*, fueron las primeras en recibir las ideas nuevas procedentes de Oriente: el judaísmo y luego el cristianismo.
Al encontrarse el Imperio romano con la Diáspora nace una idea nueva, importante por sus consecuencias imprevisibles. El Estado es independiente del individuo. El Estado, la sociedad no representan necesariamente el bien soberano que justifique todas las acciones del individuo, y tampoco el esquema perfecto que pudiera por sí solo dar cuenta de la existencia del hombre.
Las comunidades judías de la Diáspora aceptaban el Imperio romano; éste las toleraba, más o menos, según las épocas, en la medida en que se abstuvieran de todo proselitismo, lo cual, como lo comprobamos, rara vez ocurría. La idea de la ciudad justa confundiéndose con la comunidad religiosa diseminada en el mundo pero unida por nexos invisibles, y de una ciudad temporal representada por el Imperio de César, debía sin duda desarrollarse en este clima social particular. El individuo se concibe como perteneciente por el alma a la ciudad de Dios que refleja la comunidad religiosa, exilado en medio de las tribulaciones de este mundo, sin dejar de someterse a la organización estatal.
Fieles a la enseñanza apostólica, los primeros cristianos, confundidos en Roma con los judíos, consideran como un deber el obedecer a las leyes del Imperio y al César. Sin embargo, a medida que se multiplican las asambleas cristianas, se sienten cada vez más ciudadanos de una sociedad perfecta en su organización: la Iglesia cuyos fines han de privar por encima de cualquier otra consideración. En caso de conflicto de autoridad, se someten a ella, de acuerdo con lo que dijo el apóstol Pablo: "Más vale obedecer a Dios que a los hombres". La actitud de las primeras iglesias frente al Imperio romano es más dura que la de las sinagogas de la Diáspora, porque ya están más conscientes de la fuerza que representan.
El cristiano tiene la certidumbre de vivir una aventura única y de superar a Roma y al Imperio con todo el valor de su alma inmortal. El individuo ya no funda en la sociedad el sentido de su existencia, como cada elemento del mosaico saca el suyo de todo el dibujo. Al contrario, el cristiano procura corregirse a sí mismo para poder integrarse en un mosaico cuyo Dios es el único artesano, en una ciudad

nueva, formada por la unión de todos aquellos que tienen hambre y sed de justicia y que se justifican por sus obras, por su fe y por la gracia. Con todas sus fuerzas, el cristiano aspira a una sociedad perfecta formada por la humanidad entera, a un inmenso cuerpo místico cuya cabeza es Cristo y cuyos miembros han de constituir todos los hombres, "participando, mediante su libre consentimiento, de la caridad de Cristo" (Col. III, 11).

"Allí, ya no se habla de griegos o de judíos, de circuncisión o de no circuncisión, de bárbaros, de escitas, de esclavos o de hombres libres. Sólo hay Cristo que es todo y está en todos".

Siguiendo la Biblia, el cristianismo proclama que todos los hombres nacieron de una misma pareja inicial, que fueron igualmente redimidos por los méritos del Salvador, y que todos son hermanos y libres en Cristo.

De aquel modo, pues, está superada la obediencia a la virtud de los filósofos que constituía para Platón la base de la República; superada también la amistad —*phileia*— que debía para Aristóteles unir la ciudad, y asimismo el acondicionamiento estricto del individuo por las leyes justas de la ciudad. Sigilosamente se va cumpliendo una revolución, mientras se está construyendo el mayor y más duradero de los imperios terrestres: Occidente.

Rehabilitan a las actividades manuales, y los artesanos ya no ocupan en la ciudad nueva, el último lugar, como en la República de Platón o en la sociedad aristotélica. Al mismo tiempo, se proclaman los derechos de la persona humana, en una época en que el progreso material los había hecho olvidar; el poder del Estado sobre los individuos se encuentra limitado por la dignidad del ser humano.

Esta nueva enseñanza resume las aspiraciones del hombre de todos los tiempos y se convierte en la meta que éste se esforzará en alcanzar al correr de los siglos, a veces por la oración, a menudo por la violencia.

La conciencia individual aparece a causa de las estructuras apremiantes de la ciudad tradicional, y el libre albedrío pone de nuevo en tela de juicio el peso de los valores más asentados. Esa revolución se repetirá cada vez que Occidente tropiece con civilizaciones tradicionales en su marcha hacia la conquista de este mundo.

En el año 313, el Edicto de Milán trata de integrar a la Iglesia en el Imperio, concediendo a los cristianos el libre ejercicio de su culto y restituyéndoles parte de sus bienes. En el año 337, el emperador Constantino decidió sabiamente hacer suya esta creencia, que se había convertido en el alma de las fuerzas vivas de su Imperio. Pero en Constantinopla, San Juan Crisóstomo subraya la diferencia que hay entre ambos poderes y, en Milán, San Ambrosio, ex funcionario imperial, afirma que

"el Emperador está dentro de la Iglesia, pero no por encima de la Iglesia".

Frente a los últimos Césares, la Iglesia se considera no solamente como la cabeza del mundo romano, sino como el único poder legítimo y la única fuente legítima de dicho poder.

En el transcurso de los siglos, el reino de la Iglesia, el reino de los santos, el reino de los justos, se convertirá en el tema favorito de los movimientos milenaristas, antes de aparecer con otro nombre, como el resorte secreto de toda acción revolucionaria.

Pese a su bautismo, César seguirá siendo, en el espíritu de los fieles, el término antitético del poder espiritual, como el mal es contrario al bien.

IV

LA CIUDAD DE DIOS

A PRINCIPIOS del siglo V, el 24 de agosto del año 410, las hordas de Alarico entran en Roma.

Los godos, durante mucho tiempo contenidos en las fronteras del Imperio, ya habían efectuado varias incursiones, devastando Tracia, y amenazando a Constantinopla. Alarico cruzó Las Termópilas y penetró en Grecia hasta el Peloponeso. Rechazados por Estilicón, sus ejércitos se reagruparon en Panonia, nudo del comercio nórdico y oriental. Pese a sus derrotas de Pollentia y de Verona, lograron llegar hasta Iliria: y helos aquí frente a Roma, en Roma...

"La tierra entera ha muerto junto con esa ciudad", se lamentó San Jerónimo desde su retiro de Bethleem ("Jerónimo" in *Ezech. Praefatio libri*, I, P. L. XXV, 15). En efecto, los contemporáneos consideraban al cristianismo tan identificado con el imperio romano, que creían que perecería con él.

Sin embargo, no son dos mundos que se enfrentan, el mundo bárbaro y el mundo civilizado, porque los godos ya eran cristianos; habían recibido en el siglo II, por medio de los predicadores arríanos, un cristianismo que rechazaba la divinidad de Cristo "consubstancial al Padre".

La noticia de la caída de Roma tuvo una resonancia inmensa y duradera, porque ésta representaba, para el mundo mediterráneo, la *urbs* eterna: pero el Imperio, o mejor dicho, la administración imperial, seguía en pie. El emperador Honorio residía en Ravena, convertida, por un tiempo, en capital refugio, protegida por un cinturón de pantanos, y los testigos de aquel drama pronto se dieron cuenta de que nada había cambiado en su vida cotidiana.

El terror que sacudió al Imperio engendró dos tipos de dudas. Primero, la puesta en entredicho de la religión nueva, del cristianismo que no supo proteger a la Ciudad Eterna contra la invasión de los bárbaros.

Luego, la espera inquieta del final de los Tiempos y de la Parusia, y que algunos veían en la ruina de la Ciudad Eterna como la destrucción de un tercer Templo.

Este clima explica las condiciones en las cuales San Agustín redactó durante quince años, los veintidós libros de la *Ciudad de Dios*, no sólo para refutar el paganismo, sino para justificar al cristianismo, y fundar una nueva filosofía social.

En los albores de los tiempos cristianos, la Iglesia elabora su doctrina con los textos de la Biblia, los comentarios de los apóstoles, la legislación judía y, más tarde, con el derecho romano. Para el apóstol Pablo, que aparece como el primer teórico cristiano del derecho del Estado, el poder del Estado legítimo se inscribe en un designio providencial deseado por Dios. Ese poder no se identifica con el reino de los filósofos tal como lo conciben los protagonistas de Sócrates, Calliclés y Trasímaco en *La República* de Platón: es un servicio, un ministerio, un instrumento de la Providencia divina.

La ciudad cristiana ya no representa el esquema de una concepción determinada del mundo, una nave que lleva, pese a todo, a los hombres hacia la reintegración mediante la virtud necesaria de la iniciación y de los ritos. La Ciudad de Dios, como la llama San Agustín, se compone solamente de elementos perfectos redimidos por Cristo, y que reivindican esta redención. Ya no se trata de una voluntad humana que quiera aprehender el Invisible, sino del conocimiento por parte de los hombres de una voluntad divina que quiere acoger a la humanidad.

Dos clanes complementarios, los ángeles y los hombres, habitan la Ciudad de Dios: "Formamos con los ángeles una misma Ciudad... Parte de la Ciudad de Dios, nosotros, realiza su peregrinación, la otra, presente en los ángeles, nos asiste" (*Civitas Dei*, X, vii).

El clan de los ángeles procura con todas sus fuerzas atraer hacia él al clan de los hombres. Así, ayuda al hombre en esa lucha que lo desgarra. Porque las dos ciudades, celestial y terrenal, conviven a la vez en el siglo y en el corazón de los hombres, simultáneamente mezcladas y distintas. "Dos amores hicieron dos ciudades: el amor a Dios llevado hasta el desprecio de sí mismo hizo la ciudad celestial, el amor de sí llevado hasta el desprecio de Dios creó la ciudad terrestre" (*ibid.*, XIV).

Para nosotros la imagen del hombre terrestre está compuesta por la transmisión de la desobediencia y de la muerte, que provoca en nosotros la generación. Pero revestimos la imagen del hombre celestial con la gracia del perdón y de la vida eterna, que nos proporciona la regeneración merced al único mediador, el hombre Jesucristo (*ibid*. XIII, xxiii, 3).

Por lo tanto, ya no se trata de una nueva imagen de la *stasis* platónica, de la lucha entre el alma racional y la locura del cuerpo. Si la imagen

del hombre terrestre que adoptamos depende de la generación, la imagen del hombre celestial no depende del desarrollo del alma racional por la música, la gimnasia y el estudio de la filosofía. Todos los hombres se benefician por igual de la gracia del perdón.

Sobre esta base, San Agustín intenta fijar las grandes líneas de una "política" cristiana, volviendo no a los textos de los filósofos, sino a la enseñanza bíblica, base del cristianismo. Explica así el origen de ambas ciudades, su desarrollo en el discurrir de los siglos, atribuyéndoles como antecesores fundadores, a Caín y Abel.

Caín edifica una ciudad, allí reside su crimen, porque piensa que va a encontrar en este mundo, para él y para sus hijos, una morada permanente. Se instala en la tierra como si debiera vivir en ella para siempre, sin tomar en cuenta la muerte que es la ley de toda carne. Abel, en cambio, se siente en la tierra como un extraño: sabe o presiente que la ciudad de los santos está en los cielos, aunque en la tierra existan ciudadanos en peregrinaje constante en espera del reino de Dios que ha de llegar al final de los Tiempos.

La Ciudad de Dios, es el pueblo de Israel, cuya historia entresacada de los libros santos recuerda San Agustín. La ciudad terrenal está constituida por los grandes imperios que se sucedieron desde Abrahán, dejando tras ellos ruinas, en ocasiones tesoros artísticos o técnicos, pero nunca la sombra de un pensamiento para guiar a Occidente en su marcha.

Volvemos a encontrar en esta división las nociones elaboradas a lo largo de la confrontación entre la Diáspora y el Imperio de los Césares.

Parece, efectivamente que esta visión de la Diáspora, diseminada aunque unida, desde Persia y Asia Central hasta las Columnas de Hércules, dio a San Agustín esta noción de la Ciudad de Dios cuya unidad se opone al fraccionamiento de los imperios de este mundo, a sus fronteras y a sus guerras.

Ambas ciudades emplean los bienes temporales, sufren igualmente los males de esta vida, pero sin tener la misma fe ni la misma esperanza ni el mismo amor. Su separación empezó en los cielos con la rebelión de los ángeles; terminará en la consumación de los siglos cuando, separadas por el Juicio Final, fijen su posición en la Eternidad, una; polo activo de todas las oraciones y de todos los méritos, otra; amasijo de los vanos deseos de este mundo. Mientras exista este mundo, la Ciudad de Dios estará en exilio en la tierra.

En la epístola a los efesios (VI, 5-9), Pablo recomienda a los esclavos la sumisión a sus amos. Si no pueden liberarse, sabrán convertir su servidumbre en libertad, obedeciendo con amor fiel, hasta que pase la iniquidad como pasan las soberanías y los imperios. Así, los habitantes de la ciudad terrenal pueden dominar a los habitantes de la ciudad de

Dios. Porque la Ciudad de Dios está cautiva en la ciudad terrenal, pasa en ella el tiempo de su exilio. Pero, aunque obedezca a las leyes de la ciudad terrenal en todo cuanto requiere la subsistencia durante la vida mortal, ya está provista de una promesa de redención.

Ambas ciudades tienen en común una parte de condición humana: están igualmente condenadas a la muerte terrestre.

Durante todo el tiempo de su exilio en la tierra, la Ciudad de Dios recluta ciudadanos en todas las naciones, reúne a los suyos sin ocuparse de la diversidad de los idiomas, de las costumbres o de las leyes, mientras pueda mantener la paz terrestre. Más aún, la Ciudad de Dios guarda y observa todo cuanto tiende a un solo y único fin entre las diversas naciones: mantener esta paz terrestre a condición, sin embargo, de que tales observancias no impidan la adoración del Dios único y verdadero.

La ciudad celestial necesita, pues, en su viaje, de la paz en la tierra. Busca y persigue el entendimiento de las voluntades humanas: proyecta la paz terrenal, la supedita a la paz celestial.

Esta es la Ciudad de Dios, sin contornos precisos, sin reglas fijas, sin divisiones por clases. Se opone muy claramente, gracias a esta misma imprecisión que deja campo abierto a las virtudes individuales, a las civilizaciones tradicionales, tal y como las conocemos, como a las ciudades antiguas descritas por Platón y Aristóteles.

El estilo de vida escogido por los hombres importa poco para la armonía de la ciudad celestial, siempre y cuando éstos se adapten al espíritu divino.

Estamos muy lejos de las reglas prescritas por Platón y por Aristóteles sobre el urbanismo de las ciudades y las leyes justas que deben observar sus conciudadanos.

San Agustín no distingue clases sociales sino actitudes intelectuales: la contemplación, la acción y la vida mixta que es equilibrio de ambas.

La acción no debe perseguir la búsqueda de los honores de esta vida: por el contrario, la obra cumplida en el ejercicio de funciones o dignidades obtenidas debe contribuir, según el plan divino, a la salvación de quienes nos obedecen. El ocio no es desocupación sino búsqueda de la verdad para progresar en ella, y voluntad de compartir con el prójimo el fruto de sus vigilias estudiosas: "el amor a la verdad dirige el santo ocio, la función legítima debe aceptarse por deber de caridad".

Sin duda, las dos ciudades están confundidas en la tierra, y los ciudadanos de la Ciudad de Dios también viven en la paz de Babilonia. Sin embargo, ambas ciudades tienen su orden propio, y cada una se encamina hacia su meta particular.

El justo, el ciudadano de la ciudad celestial, se regocija si la ciudad terrenal donde vive realiza su orden natural oprimiéndole y persiguiéndole:

porque también está en el orden natural de la ciudad terrenal que sea destruida para dejar lugar a la Ciudad de Dios.

En esta primera parte de su reflexión sociológica, San Agustín sentó las bases de una concepción cristiana del sentido de la historia. Se apoyará a continuación en hechos observables o conocidos para elevarse hasta el principio único que debe regir toda vida social según una "política" cristiana.

La vida del sabio, dice San Agustín, debe ser una vida social: el hombre no se realiza sino dentro de la humanidad. Pero nuestra vida familiar está llena de disturbios y de cierto desorden, sello inevitable de las cosas terrestres.

Ante lo incierto y lo precario, el hombre busca la paz que es equilibrio, orden, acuerdo con Dios. Sin duda, la paz en este mundo refleja la beatitud celestial pero, comparada con ésta, no es más que pura miseria. La paz es, con la vida eterna, el fin supremo del hombre, es natural en él y forma parte de su razón de existir. Incluso los bandoleros necesitan de un orden, de una paz interna a su banda, para poder atacar la paz de los demás. La fiera más cruel cuida de su paz familiar: el tigre ronronea tiernamente con sus pequeños. Y la materia inclusive, manifiesta con la gravidez su aspiración a la paz.

Hasta los peores de los hombres tienden hacia un orden natural, fundado en la obediencia, que pervive en ellos. Asimismo, el marido manda a su mujer, los padres a sus hijos, los amos a la servidumbre. "Pero, en la casa del justo que vive de la fe, y viaja lejos aun de la Ciudad celestial, quienes mandan están sirviendo a quienes aparentemente gobiernan". (Lucas, XXII, 26-27). No es por la pasión de dominar que se toma el mando sino por un afán de servicio, no por el orgullo de ser el amo, sino por el deseo de convertirse en la providencia de todos. El hombre doma a la bestia con el permiso de Dios (*Génesis*, I, 26), es decir como un señor equitativo investido por Dios y no como tirano, ni como verdugo. Pero nada autoriza al hombre a dominar al hombre: los primeros justos fueron pastores de rebaños, y no príncipes reinando sobre los hombres.

Asimismo, nadie es esclavo del hombre ni del pecado.

Vale la pena señalar que entre el siglo V de nuestra era y los siglos anteriores, ningún cambio notable ha modificado el sistema de producción. La atenuación de la esclavitud nació de la ley judía, sin que interviniera otro factor, fuera de cierto concepto de la ubicación del hombre en el mundo. Y ahora tenemos por la misma razón, ajena a los determinismos materialistas, la condena absoluta de la esclavitud. En fin, por primera vez Occidente oye hablar de que el hombre debe dominar a la bestia

como un señor equitativo investido por Dios, y no como un tirano o como un verdugo.

Existe pues, según San Agustín, un orden social como existe un orden natural. La Paz es el principio primordial de este orden, fin primero de la Ciudad de Dios exilada en la tierra.

La felicidad reside en la paz, dice San Agustín, la paz en la justicia, la justicia en el amor, el amor en la virtud. Sabe muy bien empero que en la tierra los hombres no conocerán la paz, puesto que la paz temporal no es sino una tregua, un descanso.

La paz perfecta es, para el cuerpo, la disposición armoniosa de los órganos, para el alma el equilibrio de los apetitos, para el alma razonable la concordancia entre el pensamiento y la acción. La paz del alma y del cuerpo, es la vida y la salud.

La paz de los hombres es la concordia: la paz de la casa, la concordia de quienes la habitan; la paz de la ciudad celestial, la asociación de los ciudadanos que la componen, beneficiándose de Dios y unos de otros en Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden (*Civitas Dei*, XIX, xxiii).

El alma ejerce sobre el cuerpo un marcado predominio. Pero, si no está sometida a Dios, como Dios se lo pide, el alma no puede asumir el poder de dirigir al cuerpo. Si el alma es principio de vida para la carne, Dios es el principio de toda vida dichosa para el hombre, el principio superior hacia el cual debe tender la sociedad.

Por lo tanto, el hombre tiene que reencontrar esta vocación que lo atrae hacia Dios, para establecer las bases de una ciudad terrenal, hermana menor de la Ciudad de Dios, receptáculo selecto que podrá albergar la ciudad de Dios en su exilio terrenal.

La ciudad celestial en la tierra es, antes que nada, justicia, o sea, dominio de Dios sobre el hombre, del alma sobre el cuerpo, y de la razón sobre los vicios. Sólo esta justicia puede llevarnos hacia el soberano bien, que es la paz en este mundo y finalmente la posesión de Dios.

San Agustín intenta definir esta ciudad terrenal según el *De República* de Cicerón —obra escrita en el año 50 antes de nuestra era— o más bien según las definiciones que Cicerón presta a Escipio, en un diálogo con éste, en el libro quinto.

La República, dice San Agustín, es por definición la cosa del pueblo. El pueblo mismo está formado por una multitud de seres razonables, asociados, mediante su participación en la concordia, a los bienes espirituales que son objeto de amor común, lo que un sociólogo podría llamar ideal social.

Un pueblo mejora en la medida en que tiende hacia un ideal social más elevado. Ahora bien, limitándonos a esta definición, no parece que

para San Agustín haya existido jamás una república romana ni república alguna en este mundo; según él un pueblo participó verdaderamente en la gestión de un patrimonio común, y nunca tampoco tuvo como fin supremo la consecución de los bienes espirituales.

La república no puede ser gobernada sin la justicia. *Justitia* designa la moral determinada por la filosofía y *jus* el derecho positivo: el hecho del príncipe. Pero, según San Agustín, cuando no hay verdadera justicia, no puede haber derecho. Lo que está hecho con derecho es justo, pero nunca puede cumplirse con derecho un acto injusto. Sin verdadera justicia, pues, no pueden existir hombres unidos en sociedad, ni siquiera por su consentimiento común: tampoco existe pueblo. Si no hay pueblo, no hay cosa del pueblo, no hay *res publica*. La justicia sigue siendo el único fundamento posible de la ciudad.

San Agustín establece *jus*, el derecho positivo, sobre *justitia* que proviene de la caridad y se funda en el orden divino.

Si un Estado, si una república reposan en valores falsos, no puede haber justicia y los ciudadanos no pueden unirse. La justicia de Platón consistía en una sumisión primaria a un orden lógico del espíritu sobre el cuerpo y, por extensión, del reino de los filósofos sobre el conjunto de la ciudad. Son valores falsos las fábulas inventadas por Platón, para que los ciudadanos de la República admitan su condición. Son valores falsos los dioses de Roma que no reciben más que una apariencia de culto, y que desde largo tiempo atrás, dejaron de detentar vida espiritual alguna. Valores falsos las diversas sectas, los mercaderes de talismanes, la busca de la fortuna o de los bienes terrestres. ¿Cuál sería el Estado o la civilización que pudiera pretender sostenerse sobre la única base de los signos de una impotencia espiritual?

No hallamos en la obra de San Agustín el esquema detallado de Platón ni las reglas de higiene social propuestas por Aristóteles en su *Política*: sistema de gobierno, repartición de los ciudadanos, reglas económicas e incluso urbanismo.

La reflexión agustiniana se orienta hacia la búsqueda del gran principio capaz de dirigir nuestra vida terrestre para preparar nuestra vida futura: la paz nacida de la justicia, piedra angular de la Ciudad de Dios exilada en la tierra, y cuyo orden natural consiste en preparar la llegada de la Jerusalén celestial.

La paz según San Agustín, recuerda la justicia de Platón —*dikaiosuné*— que es equilibrio, conformidad de un órgano a su finalidad propia, de un hombre a su condición social.

Pero San Agustín supera a Platón, o mejor dicho se sitúa en otro plano cuando habla de la paz del hombre mortal con Dios y de la obediencia a la fe eterna. Así, el hombre mortal, allende los círculos

concéntricos de sus horizontes sociales, desde la *gens* hasta la ciudad, puede entablar el diálogo con Dios y estar en paz con su creador. Así, hay una ley eterna trascendente a las convenciones de los hombres, a sus prejuicios e incluso a las leyes justas de la ciudad.

Por encima de las preocupaciones del obispo que vive en su siglo e impone, mediante una polémica enérgica, la nueva fe, la *Ciudad de Dios* deja su huella en el pensamiento de Occidente. Algunos fragmentos, al correr de los siglos, alcanzarán extrañas resonancias en el corazón de los hombres.

De ahora en adelante, el mundo está dividido entre buenos y malos, entre Ciudad de Dios y Ciudad del Diablo: división profundamente sentida por Israel en la época del cautiverio, del exilio y de la Diáspora, división que los cristianos experimentaron a su vez con la persecución. San Agustín deja a Dios la facultad de delimitar la Jerusalén celestial, cautiva de Babilonia, pero los hombres, débiles de espíritu, intentarán separar, presuntuosamente en la tierra misma, a elegidos y réprobos, llegando inclusive a anticipar en este mundo la justicia de Dios, según su propia concepción.

Ambas ciudades tal vez simbolicen las dos tendencias de la civilización occidental que se enfrentarán, en el transcurrir de los siglos, de una revolución a la otra: la ciudad terrenal, que es goce de los bienes de la materia, triunfo de las técnicas y de las máquinas sobre el hombre; y la ciudad de Dios que representa el sueño tenaz de la igualdad entre los hombres, y del goce común de los bienes como una comida a punto de ser compartida por una misma familia: fraternidad humana puesta bajo el signo del amor a Dios y al prójimo. Entonces la Ciudad de Dios será el sueño de todos los revolucionarios, aun cuando crean haber rechazado a Cristo.

Porque, en el pensamiento de San Agustín, la Ciudad de Dios no es un refugio ante las pasiones del siglo; por el contrario, es un tema de acción para las almas fuertes capaces de librar el buen combate: su realización significa el cumplimiento de las promesas del Apocalipsis.

Es, pues, muy diferente a la utopía tal como la veremos perfilarse con el paso de los siglos: ese algo que se da a los hombres mediante la razón o el perfeccionamiento de las técnicas, mientras que la Ciudad de Dios los hombres la adquieren por sus méritos, después de un largo caminar en el desierto: aventura ésa en la que se inspirarán todos los milenarismos.

Así lo entendió, San Agustín, que se hizo eco de la esperanza de los humildes: la lucha por la conquista de una nueva Tierra Prometida: "En cuanto a los mil años, pueden, hasta donde veo, entenderse de dos modos: o bien este acontecimiento ocurrirá en los mil años finales, es decir, en el sexto milenario considerado como el sexto día cuyas últimas

etapas están desarrollándose ahora; vendrá luego un sábado que no tendrá ocaso, el reposo de los santos que no conocerá fin;... o bien..." (*Civitas Dei*, XX, vii, 421).

En medio del espanto del hambre, de las guerras y de la peste, los hombres verán los siglos precursores del final de los siglos y creerán oír, desde el fondo de su miseria, el galope de los cuatro jinetes.

Los pobres, hambrientos de justicia, se alzarán y exigirán estar saciados en nombre del Evangelio, condenando a los príncipes de la tierra, cuyo poder no es más que el espejismo sangriento de Babilonia.

Nuevas corrientes de pensamiento, primeros dolores del tumultuoso parto de Occidente van a sacudir a Europa y a barrer los últimos vestigios del Imperio de los Césares.

V

LOS TIEMPOS DEL APOCALIPSIS

En la obra de San Agustín volvemos a encontrar las grandes tendencias del pensamiento de Israel; hasta en la forma de la *Ciudad de Dios*, en esos veintidós libros cuyo contenido corresponde al simbolismo de las veintidós letras del alfabeto hebraico.

La Ciudad de Dios se confunde con la Jerusalén celestial de la que habla el Apocalipsis. Final obligado después de una destrucción ineludible. Con ella empieza el reino terrenal del Mesías cuyo origen ha de buscarse en las tradiciones de Israel y en sus esperanzas.

La aparición del cristianismo en Occidente, en el siglo primero de nuestra era, fue marcada por signos apocalípticos. Un acontecimiento sacudió a la Diáspora, de un extremo al otro del Imperio romano: el Templo fue destruido por Tito en el año 70, con lo que se inició una larga serie de persecuciones.

En el año 132, otro acontecimiento despierta a la Diáspora: la insurrección dirigida por Bar Kochba —el hijo de la Estrella— en Palestina, que fue aclamado como mesías o precursor.

La esperanza suscitada por Bar Kochba, las adhesiones que recogió, muestran con suficiente evidencia que la destrucción del Templo fue considerada como un signo seguro del final de los tiempos.

Los primeros siglos, pues, de nuestra era fueron marcados por acontecimientos susceptibles de transformar la esperanza mesiánica, característica del pensamiento judío, en una búsqueda inquieta, en todos los textos sagrados, de argumentos a favor de un apocalipsis cercano, retornando en este caso a los elementos de un pensamiento que parece originarse por lo menos dos siglos antes de nuestra era.

En efecto, para Josefo, los judíos se lanzaron a una guerra suicida, que concluyó con la toma de Jerusalén por los romanos y la destrucción del Templo, principalmente porque creían en la llegada inminente de un rey mesiánico (Josefo, libro VI, v).

De aquel pensamiento sacaron los cristianos su apocalíptica, esperando la muerte de los enemigos de Dios y la retribución de los justos. No olvidemos que el cristianismo se propaga primero entre los judíos de la Diáspora. En efecto, la idea de la llegada del Mesías se inscribe lógicamente en el pensamiento judío mientras que un pagano tiene que obligar a su razón a aceptarla, debe alterar todo lo que sabe, y todo lo que aprendió, para reconocer al ungido del Señor, Cristo, en un hombre nacido de la raza de David, así como para admitir que su suplicio, por orden de la justicia romana, es un signo de la redención de la humanidad.

Hacia el siglo II antes de J. C. se precisa esta apocalíptica en el *Libro de los Jubileos*, en las *Parábolas de Enoc*. En el fondo, el reino mesiánico no es más que una adaptación de la Tierra Prometida: lo que estaba en el espacio, se sitúa ahora en el tiempo, al final.

A partir del mundo judío, esta creencia se trasmite a los cristianos por el Apocalipsis cuyo término de mil años por ella fijado toma valor de profecía.

A principios del siglo II de nuestra era, la *Epístola a Bernabé* anuncia que el mundo debe durar seis mil años, correspondientes a los seis días de la Creación. Al iniciarse el séptimo milenio —a milenio sabático— aparecerá el Hijo de Dios que destruirá a los impíos y juzgará a los malvados. Renovará el sol, la luna, y las estrellas, reinará con los justos durante mil años. Al término de este período, el octavo día marcará el advenimiento de un mundo nuevo y eterno.

Un poco más tarde, Papias de Hierápolis cuenta que la tierra conocerá durante aquel Milenio una fertilidad incomparable.

Tales excesos, tan torpes, tan burdos, tenían que provocar una reacción. La primera tuvo lugar en Egipto, donde Orígenes condenó al milenarismo llamado también quiliasmo, afirmando asimismo que la llegada del Reino no se situaría en el espacio ni en el tiempo, sino en el alma de los fieles. El obispo Nepos redactó un tratado titulado *Refutación de las alegorías* para demostrar que debía interpretarse el Apocalipsis en el sentido más literal, o sea que no permitía aplicación material alguna. Después del siglo V, el milenarismo deja de desempeñar un papel importante en la historia de la Iglesia. Pero entonces es cuando penetra en la historia de Occidente, manifestándose, a lo largo de los siglos, por súbitas tormentas.

En verdad, hasta el siglo VII, Europa aún no había tomado conciencia de su identidad propia: prolongaba hasta el Océano el Imperio de los Césares y la civilización mediterránea, enriquecida por complejas corrientes.

En el siglo VII, el Islam aparece como religión y a la vez como fuerza militar y potencia política: un nacimiento imprevisible, brutal, que pre-

cede a una expansión rápida y durarera, quizá porque, en un principio, un movimiento milenarista sacara de su aislamiento a las tribus del Hidjaz para lanzarlas a la conquista de Occidente. La costa oriental y las riberas meridionales del Mediterráneo escapan por mucho tiempo al Imperio de Cristo.

El mar, que los latinos llamaban *Mare Nostrum*, deja de ser el vínculo milenario entre Oriente y Occidente, convirtiéndose en una frontera peligrosa que oprime al sur de Europa.

En 669, menos de 30 años después de la muerte del profeta Mahoma, Constantinopla es atacada por los Omeyas de Siria; y resultan saqueadas Sicilia, Creta, Rodas y Chipre.

Cincuenta años más tarde, mil alminares atestiguan cinco veces al día la divinidad de Alá y la autenticidad de su enviado, de un extremo a otro del nuevo Imperio, que se extiende desde el mar Caspio hasta el océano Atlántico.

En el siglo VIII, Europa no es más que una potencia rural cuyas redes comerciales tradicionales fueron cortadas. Desde aquel momento el "Maghreb" toma conciencia de ser: Occidente se opone a Oriente. Se identifica con la Iglesia con objeto de reunir a todos los cristianos de rito latino. Alcuino, consejero de Carlomagno, identifica el reino de su señor con la Ciudad de Dios según San Agustín (Walter Ullmann, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, p. 69).

Otros navegantes van a abrir nuevas rutas comerciales. Los pueblos del Norte van a exportar hacia Oriente cobre, ámbar, pieles, ganado humano: Esclavones cuyo nombre étnico dio el término esclavo.

Desde fines del siglo IX hasta el siglo X, la proa de los *dakkars* abre nuevas rutas comerciales rodeando las costas de Europa septentrional, alcanzando el Mediterráneo por el océano Atlántico, aventurándose allende Groenlandia, y penetrando en Europa por los ríos hasta el mar Negro, el mar Caspio, Bagdad y Oriente (véase Holger Arbman, *The Vikings*, p. 75-80).

Los vikingos que sembraron la desolación en muchas regiones de Europa, originan el desarrollo industrial del condado de Flandes, desde Arrás hasta Gante. Flandes era, desde la época de los romanos, una importante región textil; su industria se desarrolló en el siglo X con las importaciones de lana inglesa, y pudiendo de este modo satisfacer los nuevos mercados que se le ofrecían.

Bélgica actual y el nordeste de Francia se convierten, a partir del siglo X, en una zona industrial floreciente. En el siglo XII, los negociantes flamencos exportan tejidos hacia los nuevos mercados de Alemania central y meridional y hacia el Levante, por Colonia, encrucijada de rutas internacionales.

Esos nuevos centros industriales atraen a la población rural excedente. El poder adquisitivo crece en un punto geográfico determinado en manos de una clase privilegiada. La conquista del poder adquisitivo se transforma en deseo de todos los bienes de este mundo, y la repartición de las riquezas provoca una profunda desigualdad entre las clases sociales, que ya no es la desigualdad relativa del feudalismo basada en un orden establecido. La nueva desigualdad es absoluta e inexplicable, de la que no da cuenta ningún sistema metafísico. Una feliz especulación basta para cambiar al miserable de ayer en un poseedor de los placeres de este mundo. Estamos lejos de la división de clases de la sociedad feudal tradicional que convertía a la nobleza en una casta cerrada. La sociedad mercantil de la Edad Media ofrece oportunidades de mejora a la masa sobrante de los que abandonaron una tierra incapaz de alimentarlos.

Desde el siglo XI hasta el siglo XIII, la población aumenta vertiginosamente en el Principado de Flandes, entre el Río Somme y el Rin. El nordeste de Francia, los países Bajos y el valle del Rin alcanzan una densidad de población tal, que el sistema agrícola tradicional se revela incapaz de asegurar su subsistencia. Muchos campesinos empiezan a talar bosques, a secar pantanos, a poner en cultivo las franjas costeras, o toman el camino del Este para participar en la gran colonización alemana de las tierras eslavas. Otra parte de la población excedente va a engrosar las filas del pauperismo rural; otra más afluye a los nuevos centros urbanos e industriales, dando nacimiento a un verdadero proletariado.

Pero el crecimiento demográfico en sí, no basta para engendrar una crisis del milenarismo o una revolución. El hecho de almacenar explosivos no provoca la chispa. Otro elemento va a entrar en liza.

Las ciudades se constituyen: no son ciudades organizadas a escala humana, sino depósitos humanos. Los hombres que viven allí son unos desarraigados sin ideal, devorados por el deseo de los bienes de este mundo. Algunos ejemplos de éxito bastan para mantener en aquella masa una loca esperanza.

La industria no es capaz de absorber el excedente de población, por lo cual pululan los mendigos, dando tumbos en pandillas por las calles de las ciudades, o errando por los caminos. A esa gente se unen mercenarios desocupados que tienen cierto conocimiento del oficio de las armas.

Las industrias de la Edad Media, algunas por lo menos, sobrepasaron ampliamente el nivel del artesano que mandaba con una afabilidad patriarcal a dos o tres obreros, compañeros o aprendices.

En la industria textil, grandes negociantes inauguran una forma de capitalismo arcaico, rudimentario sin duda, aunque capaz de romper las normas de una sociedad tradicional, y capaz de sustituir con su regla

propia las tradiciones corporativas de los artesanos: la explotación del hombre por el hombre.

Los obreros especializados tienen una precaria situación: las hermandades ya no pueden ampararlos eficientemente en una sociedad donde las reglas morales desaparecen ante una voluntad generalizada de enriquecimiento. Frente a la sociedad artesana tradicional, se levanta la masa de los jornaleros y de los trabajadores ocasionales, sin costumbres seculares, sin la protección de las asociaciones de obreros.[3] Esta masa inestable ha perdido las relaciones sociales del mundo campesino, las relaciones tradicionales que unían a las familias entre sí y se prolongaban de un poblado al otro.

Allí, como en otras partes, la atracción urbana hace que se desintegre la "gran familia rural". La población industrial se renueva constantemente, con demasiada rapidez para poseer tradiciones, o sea para tomar conciencia de su existencia.

Aparece el proletariado formado por campesinos sin tierra, por mendigos y vagabundos, y por todos aquellos que, por algún motivo, no pueden acceder a un estatuto estable y reconocido: viviendo en un estado de miseria y ansiedad perpetuas, y constituyendo el elemento más volátil de la sociedad medioeval.

En los siglos XI y XII, cada hombre del pueblo lleva grabadas en sí las escenas del Apocalipsis, y trata de relacionarlas con los dramas de su vida cotidiana, tantas veces pisoteada por el galope de los Cuatro Jinetes: la peste, el hambre, la guerra y la muerte.

Cualquier motivo de disturbio, de terror o de entusiasmo se relaciona inmediatamente con este eje de referencia, que significa el final de los tiempos. Reaccionando contra su condición material, los hombres se constituyen en grupos salvacionistas, bajo los auspicios de individuos considerados como santos.

En la santidad, que según el Evangelio, consiste primordialmente en renunciar a los bienes de este mundo, los pobres y los desheredados vieron el signo místico de su elección.

La población excedente y marginal de las grandes ciudades industriales se considera especialmente escogida por Dios. La sed de los bienes de este mundo se convertirá entonces en voluntad de construir un orden nuevo. Las profecías escatológicas surgidas de un lejano pasado se convierten en mito social, en un tema de acción, dentro del Occidente naciente.

---

3. *Compagnonnage*: antiguamente asociación de obreros en Francia y también tiempo que duraba el aprendizaje de un oficio, o sea, gremio, cofradía de oficiales (N. del T.)

Todos los movimientos quiliásticos, desde la Edad Media hasta el Renacimiento, abarcan un área geográfica muy delimitada: el valle del Rin, la Bélgica actual, el norte de Francia, algunas regiones de Alemania central y meridional, Holanda, Westfalia con, en los dos extremos de dicha zona, Londres y Bohemia.

Como lo señalara Norman Cohn en *Les Fanatiques de l'Apocalypse*: "Un simple vistazo basta para descubrir que las situaciones sociales que aparecen en el trasfondo de estas explosiones revolucionarias son de una notable uniformidad".

En efecto, en estas regiones un impulso económico particularmente rápido produjo una fuerte concentración demográfica. Los nexos sociales tradicionales se debilitaron, y desaparecieron totalmente, mientras se desarrollaba una voluntad personal de enriquecimiento.

Bajo esta influencia, la antigua creencia del Reino futuro parece haber abandonado las orillas del Mediterráneo para alcanzar a Europa del Norte y, de especulación teológica, transformarse en un vino fortísimo que embriaga a las masas cuyas estructuras tradicionales fueron destruidas o trastornadas por la industria incipiente.

En cuanto a la Iglesia, observa una actitud conservadora frente a problemas económicos y sociales cuya magnitud se le escapa porque durante mucho tiempo consideró al comercio como una forma de usura, y a los negociantes como aventureros sospechosos.

Por su lado, comerciantes y empresarios incluyen en el mismo resentimiento, no solamente la doctrina económica de la Iglesia, sino también algunos dogmas, algunas costumbres así como al clero encargado de aplicarlos.

En esos campos renanos, cerca de Colonia, se elabora lentamente el humus en donde germinará la idea de la Reforma. Los levantamientos que inician una larga serie de revueltas, preparan el mundo moderno y caracterizan a la Edad Media más que los castillos feudales, las canciones de gesta y los caballeros con armaduras. Aparentemente son alentados por ricos negociantes —diríamos hoy en día hombres de negocios— deseosos de promover sus intereses y de romper las estructuras de una sociedad rural sometida al contrato feudal, estable en su equilibrio como sociedad tradicional, deseosos también de sacudirse la tutela de la Iglesia.

A menudo los burgueses logran pacíficamente sus objetivos y gobiernan ellos mismos sus ciudades. Pero cuando el Señor se muestra intratable, entonces movilizan a grupos insurreccionales.

Los historiadores despreciaron a menudo el sentido de dichos movimientos, en los cuales creyeron descubrir el retoño de una fe cristiana ingenua, inclinada al fanatismo. En verdad, se trata de una voluntad de los hombres para establecer a la fuerza aquel reino prometido por el Evan-

gelio pero cuya llegada, siempre diferida, parecía destinada a cumplirse al final de los tiempos. No cabe hablar aquí del Gran Miedo del Año mil sino más bien de la Gran Esperanza del Año mil seguida por la desesperanza de quienes no lograron desquitarse en la tierra, y reinar en este mundo.

Se forman grupos cuyo propósito ya no es la construcción de una iglesia en honor a la Virgen o a un santo, sino a la edificación de un nuevo Estado justo en el que los hombres posean la tierra. Visionarios, individuos poco escrupulosos y, tal vez entre ellos algunos santos, laicos o monjes renegados, encabezan estos movimientos con el título de profetas o de salvadores, si no de mesías.

En el año 1110, Tanchelm, vestido de monje, predica la rebelión a las turbas que acudieron a oirlo, una rebelión que no hubiera consistido más que en una obediencia al espíritu de la reforma pontificia, si los obispos no hubiesen sido señores feudales. Pero muy pronto Tanchelm renuncia al hábito monástico, para adornarse con vestidos de oro. Termina por proclamarse el depositario del Espíritu Santo a la par de Cristo. E incluso contrae matrimonio con una estatua de la Virgen en presencia de una multitud inmensa.

Movimientos de esta índole surgen sin cesar con frecuencias variables. Hacia 1135, Eudes de la Estrella se pone a la cabeza de un movimiento compuesto por campesinos famélicos alejados de sus campos por dos años de hambre y por la terrible miseria del invierno de 1144. Hordas hambrientas y harapientas, lo siguen hasta las selvas de Bretaña donde busca refugio. Tal vez sacara su nombre y la inspiración de la revuelta de Bar Kochba, quien, en 132, intentó arrojar de Palestina al invasor romano para poder reconstruir el Templo, Bar Kochba significa Hijo de la Estrella.

La voz de Urbano II predicando la Cruzada, aportará muy oportunamente otra base a la Ciudad de los Justos. Sin duda, el Soberano Pontífice propone a los Cruzados recompensas espirituales y la redención de sus pecados. Pero le agrega el espejismo de todos los tesoros de Oriente. "La tierra en que vivís —declara en el Concilio de Clermont— esa tierra rodeada por todas partes de mares y montañas, oprime a su muy numerosa población; además, está desprovista de riquezas y suministra apenas el alimento a quienes la cultivan. Por eso, os desgarrais y devorais a porfía, por eso peleais y os matais mutuamente. Aplacad, pues, vuestros odios y tomad el camino del Santo Sepulcro".

Las mismas regiones superpobladas del Norte de Francia y de Flandes proporcionan a las Cruzadas sus manadas de *pauperes* —empleando el término de los cronistas de la época— de pobres, privados de todos los bienes de este mundo y juzgados, por ello, los únicos dignos de reconquistar la ciudad santa y la tumba de Cristo.

A los pobres, cuyas angustias amenazantes e intransigencia evangélica inquietan a los príncipes, obispos, señores y burgueses de las ricas ciudades industriales, los lanzan a las Cruzadas, al asalto de una Tierra Prometida que por entonces les niega Occidente.

Se les promete la Jerusalén con la que sueñan; para ellos, hundidos en una horrenda miseria espiritual y material, representa más que una ciudad terrestre, es el símbolo de una prodigiosa esperanza.

Occidente sale de sus límites europeos y se lanza a la conquista sangrienta del mundo. De nuevo, la Tierra Prometida aparece en el pensamiento de Occidente. Ya no se trata solamente el sello de la alianza entre Dios y su pueblo, sino el tesoro inagotable de todos los bienes de este mundo: un tesoro que no se obtiene ni por los ayunos ni por las oraciones, sino por la conquista y el asesinato.

Frente a los santos, como se llamaban a sí mismos los Cruzados, que no podían ni desfallecer ni pecar, frente a ese Ejército de Luz "vestido de lino de perfecta blancura" como dice el Apocalipsis (XIX, 14), se hallan el enemigo y las cohortes de los demonios. Un demonio cuyo nombre cambiará en el discurrir de los siglos según el odio vigilante que sabe descubrirlo y perseguirlo: el Infiel, el Judío, el sacerdote malo, la Babilonia, la Prostituta Escarlata.

Se suceden las profecías, creando en aquella masa inestable inmensos mares de fondo. Después de la Cruzada de los Pobres, en 1198, conducida por Foulques de Neuilly, viene la Cruzada de los Niños en 1212 y la Cruzada de los Zagales en 1251.

Pero ya se esfuma la meta religiosa y el hambre de justicia se convierte en voluntad de rebelión. Las cruzadas terminan mal, decepcionando a quienes creyeron un tiempo poder alejar a estas masas demasiado movedizas a los caminos de Oriente a la merced de los jinetes y de los mercaderes de esclavos.

Hay que destruir la injusticia para edificar la Ciudad de Dios. Así lo asegura Renart el Contrahecho, al descubrir como tantos más la injusticia entre los ricos y los poderosos de este mundo: "Me gustaría estrangular a los nobles y a los sacerdotes hasta el último. Honestos trabajadores son los que fabrican el pan de centeno, pero nunca lo prueban; no les queda más que el salvado, y del buen vino no toman más que la borra y de la buena ropa no reciben más que los harapos. Todo lo que es bueno y sabroso va a los nobles y al clero".

Este triste rencor, sin embargo, lleva en sí toda la fuerza explosiva de un igualitarismo militante. De 1180 a 1325, los movimientos revolucionarios barren sin tregua Flandes y el norte de Francia. Europa se estremece al surgir la peste que diezma en el lapso de un año a casi la tercera parte de la población. En ello, el pueblo ve el signo

de la ira divina. La quema de judíos no ha servido para nada. Los flagelantes recorren Europa, animados por una fe cristiana exacerbada; pero pronto escapan a la tutela de la Iglesia y su movimiento se dirige en busca del Milenio. Pasa de Italia a Alemania, tropezando de nuevo con corrientes milenaristas apenas borradas por el tiempo, y dan una vida nueva a las profecías de Joaquín de Fiore. Ante sus ojos agrandados por sufrimientos más duros que la Pasión, la Iglesia ya no es la Esposa inmaculada de Cristo. Ellos, cuyos cuerpos no eran más que masas hinchadas de carnes ensangrentadas y moradas, rechazan la Eucaristía que consideran manchada para siempre por la mano de los sacerdotes de Roma.

De ahora en adelante, la Iglesia, para los pueblos del norte, es la casa del Diablo que ha de ser derrumbada, el último refugio de los réprobos que han de exterminarse para que Dios pueda reinar en la tierra y dar a sus elegidos una felicidad milenaria.

VI

DESDE EL TALMUD HASTA LA REFORMA

LLAMABASE al valle del Rin la *Plaffenstrasse* —la calle de los Frailes— por la cantidad de abadías que lo bordeaban, todas dotadas de ricas bibliotecas que dirigían eruditos deseosos de librar a la fe cristiana de los flagelantes y cruzados.

Las mismas rutas fluviales por donde fueron canalizadas las mercancías desde Oriente hasta Flandes y el mar del Norte, sustituyendo así al mar Mediterráneo, atrajeron hacia sus riberas las grandes universidades alemanas: Praga en 1348, Viena en 1365, Heidelberg en 1386, Colonia en 1388, Erfurt en 1392, Wurtzburgo de Baviera en 1442.

Allí se encuentran hombres que tienen el tiempo de ver, estudiar, leer, comparar; hombres ajenos entre sí pero que meditan sobre los mismos textos sagrados.

Aparte de que algunos cristianos, leen la Biblia en el texto hebreo, y descubren con asombro una filosofía muy fértil que se titula tradición o Cábala, la cual es, en otro sentido, estudio crítico de los textos sagrados.

Los grandes centros comerciales de Europa, transformados en núcleos universitarios, también son los puntos de difusión de una cultura judía intensa. Sin duda, primero lo fueron las ciudades de Provenza y de Italia abiertas al Mediterráneo: Marsella, Arles, Montpellier, Narbona, Génova, Pisa, Venecia, pero también y, sobre todo después del cierre del Mediterráneo por el Islam, aquellas ciudades industriales del Norte cuyo rápido desarrollo se debe a la prosperidad de Flandes y del Rin, y a las rutas abiertas por los vikingos. Ruán, Evreux, París, Troyes, Provins, Worms, Wurtzburgo, Nuremberg, Ausburgo, Colonia, Praga, atrajeron toda la riqueza y todo el pensamiento del Mediterráneo.

En esas ciudades se desarrolla una literatura particular: los *Tosaphot* o relaciones de las discusiones habidas entre maestros y alumnos acerca de la *Biblia*, del *Talmud* y de la *Mishna*, reforzada en sus tendencias renovadoras por la oposición de ciertos medios apegados a la tradición.

Dicha literatura goza por lo general de un indudable prestigio porque la anima, esencialmente, un afán de vivir la vida del siglo sin renunciar, en ningún momento, a la estricta observancia de la religión. Literatura abundante porque cada nueva *Tosapha* suplanta los comentarios anteriores; Rav Gershom de Sens mandó imprimir veintidós tomos de los comentarios recopilados en Francia.

Existe más de una analogía entre estos comentarios de la ley judía y los comentarios escritos por juristas al margen de Teodosio y de Justiniano: se desprende de ellos el mismo espíritu, la misma voluntad de adaptar textos a los imperativos cambiantes de la vida cotidiana. Este realismo jurídico ejercerá sobre el pensamiento cristiano una influencia considerable.

Entre prohibiciones de la Iglesia y persecuciones, judíos y cristianos se encuentran, no sólo en la vida económica sino también, y quizá más frecuentemente en la encrucijada de su vida espiritual, para lograr una mejor comprensión de la Biblia. A principios del siglo XII, Abelardo cita la interpretación del *Libro de los Reyes* que propone un exégeta judío, Hugo Mezt Víctor de París, y recuerda al respecto las interpretaciones dadas acerca de otros textos por Rashi, Rav Joseph Karo y Rashbam. Su discípulo Andreas cita a menudo las interpretaciones propuestas por uno de sus amigos que llama *Herbraeus meus* y califica de *Eruditissimus Hebraerum*.

Aquellos comentarios acerca de la Biblia tuvieron dos centros importantes: Auxerre y Laon. París parece constituir, hacia mediados del siglo XII, el centro de difusión de dicha literatura para todo el mundo latino. Las mismas glosas se encuentran en las márgenes de los diferentes ejemplares de la Vulgata y un mismo espíritu inspira los comentarios cristianos de las Santas Escrituras y los *Tosafot*.

Los autores de estos *Tosafot* son eruditos, muchas veces también hombres de acción que dirigen importantes empresas o poseen, como algunos rabinos de Champaña, rebaños de ovejas que ellos mismos cuidan, y viñedos que cultivan. También son hombres piadosos cuya vida sólo adquiere un sentido mediante la observancia de la ley divina. La adaptación a la vida cotidiana de textos que datan de varios milenios representa para ellos una tarea mayor, una necesidad vital.

Esta literatura constituye una obra colectiva inmensa que abarca más de dos siglos, una verdadera suma que continúa y condensa el resultado de los trabajos de centenares de eruditos de Francia, de Alemania, de Inglaterra, de Bohemia y de los países eslavos. Los autores no son gente aislada, sino, la mayor parte de las veces, maestros muy escuchados, a cuyo alrededor se reúnen numerosos discípulos.

Dos corrientes se manifestaron en el seno de la Diáspora: una innovadora y otra conservadora; en realidad dos aspectos de un mismo pensamiento fiel, dos vertientes, de una sola preocupación: respetar lo mejor posi-

de la ley de Dios, viviendo a la vez la vida de este mundo para servirle.
Tal actitud puede sorprender en el mundo intelectual cristiano de entonces, estratificado por la Universidad, en donde se confrontan las tesis de la escolástica, que obliga a los individuos a sostener querellas estériles, sin beneficio real para la fe. En el seno de la sociedad cristiana, los verdaderos hombres de oración y los eruditos se recluyen en sus monasterios, lejos de los afanes de este mundo, olvidados casi de los nuevos caminos que abre el cristianismo a Occidente.
Pero el aspecto jurídico de la ley divina, y su adaptación a la vida cotidiana se ven continuamente desbordados por el impulso místico que anima a los *Baalei Hatosafot* —los Comentaristas— que viven una vida mística intensa. Así, Rav Jacobo de Corbeil, asesinado en 1192, era llamado el Iniciado y a la comunidad que él dirigía se la llamaba reunión de la Gente del Secreto. En la misma época, Rav Samuel Bar Clonimus dedica un libro al estudio de la Doctrina Secreta: el *Sefer Shaked* o Libro del Almendro. Muchos alumnos se reunían alrededor de él para aprender las dos doctrinas: los comentarios de la Ley y el Sendero Oculto.
Las ideas y los libros ignoran las fronteras de los imperios en una Europa unida por la gran arteria del Danubio prolongado por el Rin, una Europa en donde el Mar Negro es una ventana abierta sobre Asia, y el valle del Ródano un corredor que desemboca a Oriente.
Paralelamente a la sociedad feudal petrificada en sus ritos guerreros, una multitud paradójica de comerciantes y de sabios, de traficantes y de santos canaliza por los ríos todos los bienes de este mundo, desde Oriente hasta Escandinavia: hombres siempre dispuestos a morir como mártires de su fe.
No cabe duda de que los elementos pensantes de la sociedad cristiana de entonces debían sentirse extrañamente cerca de aquellos hombres que tan intensamente vivían la vida de su tiempo y guardaban para Dios la parte inalienable de su alma.
Así, poco a poco, crece la idea de que no es un sacrilegio meditar sobre las Santas Escrituras y comentarlas; la meditación de un hombre de pensamiento tan piadoso como erudito, supera a los comentarios de un Padre de la Iglesia que conoce imperfectamente la crítica de los textos, sus versiones más antiguas, y las lenguas de Oriente.
Muchos hombres se preguntan si no es más saludable para la gloria de Dios servir a Cristo dominando los bienes de este mundo que renunciando a ellos, si no es más saludable también para el alma administrar las riquezas de la tierra como un buen gerente, que añorarlas amargado por la codicia.

En caso de que se buscase una frontera en el tiempo con honda significación humana, tal vez habría que escoger a la época en que, después de las invasiones nórdicas, las fuerzas vivas de Europa se extendieran desde el Mediterráneo hasta los países nórdicos, tendencia que se acentuó cuando el Islam casi cerró las rutas del Mediterráneo a los navegantes europeos.
El término de Renacimiento, como lo apunta Roland Mousnier (*Les XVe et XVIIe siécles,* París, P. U. F. p. 14), probablemente lo utilizó por primera vez Giorgio Vasari en su obra *Vidas de los más excelentes arquitectos y escultores italianos desde Cimabue hasta nuestro tiempo,* publicado en Florencia en 1550.
Aquel término, característico del lenguaje de un crítico de arte, sólo señalaría en la historia el abandono de las formas románicas para volver en arquitectura y en artes plásticas a los modos de expresión de la antigüedad greco-latina. Más que una clasificación de historiador, es un juicio valorativo que hace del predominio del arte románico una muerte o un exilio del pensamiento.
Sin embargo, se trata de algo muy distinto. Suele admitirse que el humanismo italiano nació en Florencia, cuando Marsilio Ficino fundó la Academia platónica —de la que formó parte Pico de la Mirándola— traduciendo al latín los *Diálogos* de Platón y las obras de autores neo-platónicos.
Pero, como lo señaló Mircea Eliade en un artículo fundamental: "*The quest for the "origins" of religion*" (in *History of Religions*, vol. 4, nº 1, verano de 1964, University of Chicago), un detalle se nos escapa. Cosme de Médicis había encomendado a Marsilio Ficino que tradujera las obras de Platón y de Plotino. Pero, en 1460, el príncipe compró el manuscrito que se llamaría más tarde *Corpus hermeticum.* Ficino abandonó a Platón para acometer la traducción del *Poimandres* y otros tratados herméticos considerados como más importantes, trabajo que concluyó en 1493, un año antes de la muerte de Cosme de Médicis. El *Corpus hermeticum* fue el primer texto griego traducido y publicado por Marsilio Ficino. Este detalle es importante —dice Mircea Eliade— porque arroja una luz nueva sobre un aspecto del Renacimiento, ignorado o despreciado por los historiadores.
Cosme de Médicis y Marsilio Ficino buscaban en los textos antiguos la revelación primordial y, para ellos, el *Corpus hermeticum* era, sin duda alguna, la "tradición" de la Palabra de Hermes el Egipcio, llamado por otros Hermes Trismegisto.
Ese afán de Marsilio Ficino se evidencia en sus obras: la *Teología Platónica* y la *Concordia de Moisés y de Platón.*
Los iluminados que se multiplican en Italia, España y en los países nórdicos, revelan en el siglo la profunda necesidad de una *Restitutio,*

de una *Renovatio* (Véase F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Reinaissance*, p. viii-ix), y como lo mostró Mircea Eliade, de un retorno a los orígenes del pensamiento.

Una vez más, como al final del Imperio Romano, Occidente atraviesa una crisis espiritual. Los eruditos, los burgueses cultos que pueden comprar manuscritos antiguos con buenos ducados de oro, tratan de integrar su fe cristiana en la tradición occidental a partir del judaísmo y, también en la medida de lo posible, a partir de Egipto, pasando por los filósofos griegos.

Al mismo tiempo, los bienes de este mundo ocupan una vez más un sitio preponderante. El oro del Nuevo Mundo traído por los conquistadores invade Europa, aumentando la fortuna de los ricos, y ahondando más aún la zanja que los separa de los miserables. Estos seguirán esperando en la tierra el cumplimiento de las promesas evangélicas, y albergando un odio sordo contra la Iglesia que parece oprimirlos para complacer a los grandes de la tierra. La economía europea, alcanzando una fase nueva de su crecimiento, necesita una transfusión de oro fresco. La crueldad de un Cortés o de un Pizarro no refleja solamente un alma ruin. Su codicia se la dictan reyes exigentes y, por encima de todo existe la voluntad de Europa de responder a un volumen más importante de transacciones con una masa suficiente de metales preciosos.

Mientras se vislumbran los contornos de una nueva economía, los soberanos europeos se entregan a los juegos pueriles de la guerra, juegos costosos que les llevan a comprometer en demasía los recursos de sus respectivos reinos.

De esta crisis sale vencida, no una forma de capitalismo sino la idea misma de monarquía. Cada vez más los hombres de negocios europeos consideran que las cosas del Estado son demasiado serias para confiarlas a jóvenes sin experiencia, cuando no a débiles mentales, y que, en ningún caso, son compatibles con un poder personal desenfrenado. El mundo industrial que está naciendo no puede seguir a merced de una guerra provocada por una susceptibilidad real, o por la crisis provocada por un tratado firmado apresuradamente.

Los soberanos son deudores de los grandes mercaderes: les entregan como prenda de empeño la explotación del patrimonio real, de las minas, e incluso les alquilan el derecho de cobrar el impuesto. Las ciudades crecen, convirtiéndose en centros de concentración comercial e industrial; la industria se desarrolla para responder al auge de la demanda. Las primeras máquinas aparecen pese a la declarada hostilidad de las corporaciones: molinos para abatanar los paños, husos con ruedas e inclusive, en 1589, una máquina de tejer que trabaja diez veces

más rápido que una obrera, y puede ser manejada por un niño de doce años.

El trabajador ya no es dueño de los medios de producción, ni siquiera conserva para sí sus técnicas o sus secretos de fabricación que no sirven en la producción industrial. De artesano se convierte en obrero, perdiendo el sentido de su dignidad, de su lugar en el equilibrio de la ciudad. Siguiendo el proceso iniciado en las ciudades textiles de Flandes en la Edad Media, el trabajo ya no constituye una razón de vivir: es un medio de subsistir.

De 1521 a 1581, Europa recibe de nuevo la visita de los Jinetes del Apocalipsis: el hambre azota a España y Portugal; en 1528, Florencia es sitiada por campesinos hambrientos: la peste aparece, asolando a Italia y Provenza hasta el puerto de Marsella. Una vez más, el campo conoce la zozobra: bandas de vagabundos atacan los pueblos, y a veces amenazan incluso a las ciudades. La miseria, la inseguridad, el deseo insaciable de los bienes de este mundo provocan el desarrollo del juego y de las loterías, remedios usados repetidamente para mantener a los pobres en su condición, ilusionándoles con la promesa de ganancias rápidas y fáciles, que no exigen nada sino la aceptación del orden establecido, la división entre ricos y pobres.

En muchos aspectos económicos esa época recuerda los fines del Imperio romano: desarrollo de las técnicas y del comercio para satisfacer deseos cada vez más numerosos y refinados. Sin embargo, el siglo XVI difiere de aquél por su espiritualidad.

Jacobo Fugger decía que "quería ganar tanto dinero como pudiera". Lo cual no es rapacidad sino deseo de cultivar la Tierra de Promisión o de valorizar el talento de plata prestado por Dios, tal como lo hiciera el sirviente fiel de la parábola evangélica. Palacios, jardines, colecciones preciosas, protección a artistas y a humanistas, son otras tantas expresiones de este pensamiento. Pero para poseer todo eso, o sea para merecer la bendición divina, es preciso ser justo, honesto en la vida, fiel a los contratos, y respetuoso de la palabra dada.

La pobreza es signo de maldición. La confesión luterana del duque Cristóbal de Wurtemburgo, sometida al Concilio de Trento, ya se oponía al voto de pobreza de los monjes: "Hay que saber resistir cuando se es pobre de condición; pero jactarse por el hecho de seguir en la pobreza, sería algo así como felicitarse por estar siempre enfermo o cultivar una mala fama".

El capitalismo moderno nació de una determinada concepción del mundo y, a mi juicio, de una adaptación de la noción de tierra de promisión a los bienes de este mundo. Solamente esta concepción puede explicar el dinamismo interno y profundo que hizo del capitalismo un factor poderoso de progreso técnico. No son las riquezas el fin de la vida

sino un medio para alcanzar la prosperidad, el país que ofrece Dios en recompensa por los méritos acumulados en este mundo. De allí procede la moral llamada burguesa, tan incompatible con el goce desenfrenado de los bienes materiales. Y como dijo Max Weber: "El capitalismo no saca nada para sí de su riqueza, salvo un sentimiento irracional, el de haber cumplido con sus deberes" *(Etica protestante)*.

Así como el Pueblo Elegido tenía que huir de las prevaricaciones, evitar los *baalim* y *astartés* para merecer la protección del Dios Eterno, igualmente el mercader se debe a sí mismo y le debe a Dios, el actuar con justicia, el respetar su firma y la palabra empeñada. Procedente de la ética judía, nace y se desarrolla una regla moral, luego se transmite al cristianismo y la adoptan todos los hombres que manejan los bienes de este mundo, y desean poseerlos pero reservando siempre su alma para Dios.

Esta no era precisamente la regla moral de la Iglesia. San Agustín condena a menudo en la *Ciudad de Dios* la vida temporal que todos los buenos deben despreciar y recuerda asimismo a los hombres que ellos vinieron a este mundo sin traer nada, y que no podrán llevarse nada tampoco en el momento de abandonarlo. Para el futuro la Divina Providencia ha preparado unos bienes en favor de los justos: de éstos no gozarán los malos.

A comienzos del siglo IV, el Concilio de Elvira toma medidas rigurosas contra los prestamistas a interés, clérigos o laicos: "Si se llega a demostrar que un clérigo ha practicado la usura, será degradado y excomulgado. Si se trata de un laico, se le concederá el perdón a condición de que prometa no reincidir; pero si persevera en esa iniquidad, será excluido de la Iglesia" (Canon, XX).

Dichas medidas se justifican plenamente cuando los deudores son pobres y los prestamistas usureros. Es difícil extenderlas a la nueva economía e identificar monarcas demasiado fastuosos con huérfanos en el desamparo. Los negocios que se celebran en el siglo XVI están muy lejos del préstamo sórdido condenado por las Escrituras. Cada vez más, el banquero considera la renta de capitales juiciosamente colocados como las cosechas el campesino y en ocasiones la semilla que sembró multiplica hasta cincuenta o más veces su valor original.

* * *

Para concretar en la piedra el sueño de los hombres del siglo XVI, haría falta construir, como quería hacerlo el Bramante en San Pedro de Roma, un templo neoplatónico en honor al Dios cristiano, tal vez incluso un templo neoplatónico adornado con las veintidós letras sagradas de la Cábala. Porque, esa época, de la que se quiso hacer una

especie de prefacio al racionalismo cristiano, se caracteriza por una honda preocupación hacia lo divino, por una voluntad de armonizar la vida terrestre y la fe, a semejanza del judaismo.
En el siglo XVI hubo verdaderos ateos: pero nunca fueron tan numerosos, nunca pesaron tanto sobre el pensamiento de su tiempo como para merecer una mención dentro de una perspectiva sociológica.
La situación espiritual de Europa puede resumirse en una serie de puntos de referencia:

—contactos frecuentes entre judíos y cristianos;
—métodos de análisis y crítica de los textos sagrados análogo al empleado por los juristas;
—desarrollo del comercio a partir del siglo XII en el norte de Europa;
—desarrollo de las comunidades burguesas libres, después de que la autoridad de los príncipes obispos de la Iglesia fuera socavada por los movimientos milenaristas;
—nacimiento de una clase nueva, rica y poderosa, para quien el dinero es signo de la protección divina, sin constituir un fin en sí o un medio de alcanzar nuevos goces;
—aspiración a un cristianismo despojado de sus arcaismos, adaptado a la vida moderna, capaz de realizar el esfuerzo de renovación y adaptación, al igual que el judaismo en el tiempo de la Diáspora.

Con estos datos, un sociólogo hubiera podido prever un movimiento nacido de la voluntad de adaptar el cristianismo a la vida moderna, y del deseo sincero de salvaguardar a la vez la enseñanza de Cristo. Ciertamente, hubiese sido difícil afirmar que semejante tendencia produciría un cisma o engendraría una nueva religión. No obstante, una nueva orientación del cristianismo iba naciendo a lo largo de las grandes rutas comerciales de Europa, y en el valle del Rin donde los movimientos milenaristas habían rebajado el prestigio de la Iglesia.
Como dijo Emile Leonard, en su *Histoire du Protestantisme*, hay que prescindir de una serie de falsos problemas, por ejemplo el de los orígenes nacionales o geográficos de la Reforma; también hay que rechazar definitivamente la influencia del paisaje o del temperamento de un pueblo: éstos son lugares comunes.
"Cuando un asunto de vital importancia se plantea a todo un mundo y cuando éste adopta, desde un principio y en todas partes a la vez, la solución que fuera hallada en un lugar determinado, dicho lugar no cuenta mucho". En un incendio forestal, añade Emile Leonard, "el fósforo o el pedazo de vidrio que prendió las primeras briznas, significa poca cosa al lado de la sequedad de los pinos que chorrean de resina bajo un sol ardiente".

Daniel Rops insistió sobre la *líbido* de Lutero en su introducción al *Lutero tal como fue* del canónigo Cristiani, aparecido en 1955 en París. Creo más importante el hecho de que Lutero haya sido agustiniano, imbuido de las ideas de San Agustín, y sobre todo que haya pertenecido a la red de abadías que convertían el valle del Rín una *Pfaffenstrasse*, una calle de frailes, donde libros e ideas amontonados sobrepasaban el nivel de seguridad de una fe sencilla.

Se está gestando la Reforma, no porque el 17 de julio de 1505, en la madrugada, penetró un joven laico en el convento de los Agustinos de Erfurt, sino porque la idea ya estaba latente en la mente de los artesanos: cardadores, hilanderos, bataneros, zapateros, vidrieros oprimidos por los últimos emperadores bizantinos que los consideraban como herejes. Tal vez, también, porque transportaban, con su tradición iniciadora, un pensamiento elaborado en los *collegia* reglamentados por Roma desde Numa y cuyos orígenes remontábanse a un pasado aún más lejano.

Otros artesanos serán condenados, siempre como herejes, en Meaux en 1545 y en 1546, en París, y en otras partes en 1547, sin que se mencione la doctrina de Lutero.

En el seno de estas agrupaciones, los artesanos tomaron conciencia de que representaban las fuerzas vivas de la sociedad. A partir de este sentimiento adquirieron una nueva concepción del trabajo: ya no significa un castigo infligido al hombre por un Dios iracundo, sino una liberación del hombre para el dominio de la materia —mito prometeico sobre los orígenes de la libertad.

A principios del siglo XVI, se suma otro elemento a ese clima particular. La difusión del libro religioso despierta y alimenta la meditación personal y el ejercicio de la libre crítica, pero trastorna la fe en el fondo de la conciencia individual porque ésta sólo queda como adhesión a un ideal colectivo. De ello no se daba cuenta la Iglesia cuando multiplicaba la impresión de los libros piadosos.

La acción del libro no puede ejercerse sino en el sentido del individualismo, al permitir la meditación, la reflexión, la crítica interior, más aún si se trata de la Biblia que trasmite la voz de su Dios a un individuo aislado.

Sería absurdo titular a un movimiento capaz de adquirir semejante amplitud en tan poco tiempo, de mera disputa de frailes en su principio. Sin duda, esa es la época de monjes como Erasmo y Lutero, de clérigos como Lefevre de Etaples y Calvino, pero aquel siglo y los anteriores conocieron querellas de monjes a granel, sin que sus argumentos ni el punto final de la pira o del *in-pace* fuesen mencionados por nadie, aparte de minuciosos especialistas. En este caso, los monjes

y los clérigos tradujeron a su propio lenguaje, el lenguaje teológico, un hondo sentimiento del pueblo, así como retrataron también su tiempo los juristas, los mercaderes, los músicos y los poetas.

El hecho de que un monje se oponga al Papa, a la Iglesia y al Emperador, sin duda se debe al temple de su alma pero también a las circunstancias que son diferentes, al ambiente humano que ha cambiado. Lutero hubiera podido no entrar nunca en el Convento de Erfurt y ser quemado vivo en 1521, después de la excomulgación pontifical, y no por ello hubiese dejado de aparecer la Reforma, o cualquier otro cisma.

El camarero pontificio, Miltitz, que fue a detener a Lutero en la Corte del Elector de Sajonia, abandonó su proyecto, porque se dio cuenta de que el arresto o el rapto del monje podía desencadenar una revuelta en Alemania.

La doctrina luterana que limita la autoridad de la Iglesia al solo campo espiritual, atrae sin duda a los príncipes, pero en todo caso no hasta el extremo de conducirles a tomar una decisión tan importante como la de la ruptura con Roma. Sólo los aficionados a la anécdota pueden considerar el divorcio de Enrique VIII como el motivo profundo de la Reforma anglicana. De hecho, son las mismas corrientes intelectuales que atraviesan a Inglaterra, a Europa del Norte y a Flandes; llevadas por las rutas mercantes y los intereses comerciales que las ligan estrechamente a este mundo nuevo nacido de la industria textil, ya que allí aparecieron los mismos problemas espirituales.

Señalemos de paso que la imperiosa necesidad de dinero de la Iglesia, que desarrolla la venta de las indulgencias y suscita la ira de Lutero, proviene en gran parte de la reconstrucción de San Pedro de Roma que el Bramante quería transformar en templo neo-platónico. El Papa colocó la primera piedra del mismo el domingo de Cuasimodo, 1º de abril de 1506. A su muerte estaban terminados los cuatro pilares representando a la Iglesia, los cuales debían soportar una inmensa cúpula que simbolizaba la presencia divina. Más tarde, hubo que renunciar al proyecto del Bramante. Lutero había impedido que la Iglesia fuera el templo armonioso y abierto que anhelaban los humanistas: causa casi fortuita que adquiere todo el valor de un símbolo.

Sin duda, las multitudes nunca fueron muy propensas a la teología; pero no es éste el problema, ya que no se trata de multitudes, por lo menos al principio de la Reforma. Por cierto que en dicha etapa, la influencia del judaismo fue determinante para la formación de una clase entera de hombres de acción y de pensamientos, tanto por la crítica de los textos como por el enjuiciamiento de ciertos valores. Desde hacía mucho tiempo, la comparación de la piedad laica judía con

algunas formas de la vida religiosa cristiana no siempre favorecía al cristianismo. Ya en el siglo XII, uno de los alumnos de Abelardo escribe: "Los cristianos que educan a sus hijos no lo hacen en nombre del cielo sino por amor a la riqueza. Quieren que uno de sus hijos sea sacerdote para que pueda ayudar a su padre, a su madre o a sus hermanos. Dicen: "Un sacerdote no tiene herederos, todos los bienes volverán a nosotros". No pasa lo mismo con los judíos. Por amor a Dios y a su fe mandan a sus hijos a estudiar el Torah para que lo comprendan. El judío, aun el más pobre, si tiene diez hijos, les dará a todos una instrucción religiosa muy profunda, no para que adquieran un oficio, como hacen los cristianos, sino para que comprendan mejor la ley de Dios; y no solamente a sus hijos varones sino también a las mujeres" (*Commentarius in Epistola Pauli e Schola Petri Abaelardi*, A. Langraf, 1937, III, p. 434).

Problamente no es ésta una reflexión aislada.

* * *

Un nuevo sistema económico se ha formado a partir del siglo XIII para responder a una concepción nueva de los valores y a una estructura nueva de la sociedad. El capitalismo también es, en su origen, ampliamente tributario del pasado. Las viejas rutas fluviales están siempre allí para facilitar la circulación de las riquezas de un extremo de Europa al otro, y los lazos muy antiguos que existen entre las comunidades mercantiles, desde Oriente hasta Inglaterra, van a proporcionar al crédito bases sólidas.

La gran industria se desarrolla a partir de los siguientes elementos: crédito y circulación de los bienes, provocando un crecimiento continuo del capital, separándolo cada vez más del trabajo, y asegurándole asimismo una indudable preeminencia. La máquina, propiedad del suministrador de fondos, es lo suficientemente simple para ser construida, armada y compuesta por cualquier obrero: hasta un niño puede manejarla.

El nacimiento del capitalismo data de mucho antes de la Reforma, del siglo XIII en Flandes, en Italia, en Florencia y en Venecia, centros éstos de tejedores y vidrieros. En Francia, la aparición de edictos reales a favor de la industria, no dejan de hacer resaltar el tema de la utilidad social del trabajo reglamentado por el Estado. Luis XI, Francisco I, Enrique II, cuando crean o restauran las fábricas de sedas en Lyon y Tolosa,[4] entre 1467 y 1554, invocan "el bien muy grande que de ello podrá resultar en cuanto a la cosa pública" permitiendo "ocupar hombres, mujeres, muchachas de todas condiciones, quienes, en la actualidad,

4. De Francia (N. del T.)

están ociosos y allí encontrarán un porvenir honesto así como provechosa ocupación, y ganarán cómodamente su vida sin caer en la ociosidad ni en la mendicidad". (P. Boissonnade, *Le Socialisme d'Etat*, 1453-1651, p. 147).

Hacer de la Reforma el motor del capitalismo, es decir, el elemento esencial del pensamiento occidental desde el siglo XVI, es un lugar común que parece contradecir los hechos. Ciertamente, Calvino tuvo que atender al flujo de perseguidos que llegaban a Ginebra en busca de asilo. Las medidas que adoptara o hiciera adoptar en esa oportunidad, la creación de talleres e hilanderías recuerdan las soluciones adoptadas por Luis XI a partir de 1487 para reducir en Francia el número de los "ociosos". Muchos jefes de empresa abrazan la nueva fe, pero otros se mantienen fieles a la Iglesia de Roma sin modificar por ello su política económica.

En el siglo XVI, todos los Fugger salvo uno, permanecen católicos. Otros financieros, muchas veces de los más importantes, como los Welser o los Hochstetter, son enemigos declarados de Lutero y de la Reforma. Los bancos más ricos prosperan en Génova, Florencia, España, fuera de la zona afectada por la Reforma.

En ningún momento de su acción reformadora, Lutero incitó a los banqueros y a los empresarios a venir hacia él. Incluso titula al capitalismo como artificio del Demonio. "La mayor desgracia de la nación alemana —escribe— es sin duda el tráfico del dinero... El Demonio lo inventó y el Papa, al darle su bendición, hizo al mundo un mal incalculable".

Ni el luteranismo ni el calvinismo fueron capaces de engendrar el espíritu del capitalismo. Muy al contrario, la Reforma no acogerá al nuevo estilo empresarial, ni se adaptará al capitalismo, sino poco a poco, a regañadientes, y sin comprenderlo.

Lutero tardará diez años en oponerse al monarquismo que considera inútil. El cumplimiento en el mundo de la "tarea profesional" es para él, la mejor expresión del amor al prójimo, ya que cada uno trabaja para los demás. Terminará por declarar: "El cumplimiento de los deberes temporales es la única manera de vivir agradable a Dios".

El mismo problema se le plantea a Calvino. Convertido a la Reforma veinticinco años después de Lutero, toma conciencia de que ésta necesita leyes, y como buen humanista no conoce nada mejor que las leyes de Platón. Su posición frente a los asuntos financieros —el movimiento económico de su tiempo— no es más receptiva que la de Lutero.

Un economista, André E. Sayous, hasta niega toda relación entre calvinismo y capitalismo, basándose en la mediocridad del comercio y de la circulación de riquezas en la Ginebra del siglo XVI (A. E. Sayous,

"La banca en Ginebra durante los siglos XVI, XVII y XVIII" in *Revue économique et internationale*; París, septiembre de 1934. Véase también "Calvinismo y capitalismo en la Ginebra de la Reforma a fines del siglo XVIII", in *Annales d'histoire économique et sociale*, París, mayo de 1935).

En todo caso, sigue siendo difícil encontrar una política económica y, aún más, el espíritu mismo del capitalismo en el pensamiento de los Reformistas.

Lutero condena la especulación, recomienda el préstamo gratuito y la venta a bajo precio con sólo un margen de beneficio que permita justo vivir al vendedor. Calvino vuelve al ideal de pobreza de San Pablo: "Con tal de que tengamos ropa y comida..." Sin embargo, admite la necesidad del comercio y reconoce su legitimidad, porque "Dios dispuso todas las cosas por determinación de su propia voluntad".

Si el calvinismo se propagó entre la burguesía mercantil de Amberes, sin duda no se debe a su actitud prudente ni a sus declaraciones tolerantes pero tibias. El problema no reside en la situación de la banca en Ginebra en el siglo XVI, y tampoco en la opinión que pudieran tener de ello Calvino y los Reformistas. Además, es poco probable que los comentarios sobre las Epístolas a los romanos, aparecidos en 1515 y 1516, o la *Disputatio contra Scholasticam theologiam* hayan podido seducir por su fatalismo a hombres de acción y oración. ¿Cómo admitir que el hombre, inmutablemente instalado en el mal, sólo pueda salir de él por la gracia de Dios, y no merced a sus méritos y a sus obras —porque las obras no tienen importancia para la salvación— sino por simple voluntad y decisión secreta de Dios?: el libre albedrío no es más que una ilusión, y el hombre fue creado por Dios para ser salvado o condenado al infierno.

La Iglesia católica, por su lado, no parece haber tomado conciencia del mundo nuevo que se elabora desde el siglo XII. No supo convertirse de nuevo cuando lo necesitaba, en la Iglesia de las Catacumbas, lista para asumir sus responsabilidades en la ciudad de los hombres. Uno tras otro, sus reformadores limitarán sus esfuerzos a los muros del convento, a las ambiciones de Roma.

Mediante la bula *Pastor Aeternus* de 1516, el Papa afirma su deseo de ver a todos los cristianos sometidos al pontífice romano, sin discusión. Subraya esa toma de posición, dándole incluso un sentido temporal que despierta la desconfianza, si no la hostilidad, de muchos príncipes, al renovarse la constitución *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII. La Iglesia católica sólo tiene un jefe, Cristo y, detrás de él, el Vicario de Cristo, sucesor de San Pedro. Las dos espadas, la espiritual y la temporal, pertenecen a la Iglesia. El Papa retiene la espada espiritual, y puede

delegar la temporal en los reyes que pueden emplearla sino según la voluntad del Soberano Pontífice, juez de sus acciones. Así, la Iglesia arremete contra el poder temporal, lucha de la que saldrá desprestigiada, porque los príncipes, aun los más fieles a Roma, no consentirán en doblegarse a la autoridad pontificia.

Sin embargo el problema no reside esencialmente en las discusiones teológicas. Los hombres de acción del siglo XVI consideran a la Iglesia de Roma como improductiva; como un reino sin minas, sin barcos, sin comercio, la Isla Sonante de Rabelais, llena de zumbidos de cánticos y letanías, y sin embargo, con tantas exigencias fiscales como un rey. Mantiene a tropas de hombres y mujeres inactivos, como tantas otras piadosas cigarras.

Ante el pueblo, la Iglesia tiene una sola cara: los monjes mendigantes, vendedores de reliquias, convirtiendo a las indulgencias en comercio jugoso, cuyo justo valor no supieron siempre apreciar los hombres de negocios de la época. El Elector Federico de Sajonia prohibe la venta de las indulgencias en sus Estados, no por convicción teológica, sino para evitar la fuga de los metales preciosos y del numerario hacia Roma.

La Reforma puede conseguir que sus partidarios acepten cualquier dogma teológico, aun cuando resulte menos adaptable al momento actual que el de la predestinación. Sólo importa su actitud de rechazo ante la estructura de la Iglesia, ante sus ritos, ante su jerarquía. Los burgueses, el pueblo, casi no se ocupan del pensamiento de los Reformistas. Pero sí les conmueven los ataques contra los monjes, contra la púrpura romana, y también el comportamiento evangélico de los nuevos misioneros en su apostolado, errantes por los caminos, al ejemplo de quienes, desde 1170, difundían la palabra de Pedro Valdo. Este pensamiento anima comunidades restringidas análogas a las que conservaban, en secreto, la promesa de la elección divina, como los Hermanos de la Vida Común que en el siglo XIV reunían a clérigos y a laicos en Holanda para buscar juntos la santificación.

Durante mucho tiempo, el pensamiento de los Reformistas siguió los surcos abiertos por los movimientos milenaristas.

No es precisamente por defender el dogma de la predestinación que los mártires suben a la pira y mueren con "esa singular alegría que edifica e incita a muchos ignorantes a buscar un Salvador y Señor Jesucristo en su doctrina". A los hombres del siglo XVI los anima un doble deseo: para unos el encontrar en la Iglesia hombres de oración y de lectura capaces de corregir, como ellos, los errores de interpretación de San Jerónimo, así como de leer la Biblia en griego o en hebreo y de interpretar la Ley en función de la vida moderna; para otros, volver a encontrar en su camino a un Jesucristo vestido de pobre,

viejo sueño éste que expresan todas las baladas populares de la Edad Media.
Sin embargo lo que molestaba más a las conciencias no era la venta de las indulgencias o el culto por las reliquias —aunque no haya que olvidarlo— sino más bien el poder temporal que ejercen los obispos-señores de las ciudades alemanas y flamencas. Por ello, durante el mismo período, no se nota idéntica agitación en las ciudades del sur de Europa que obedecen a una autoridad laica.
Los burgueses se sumaron a la Reforma por dos motivos. Primero: porque aprendieron, como hombres cultos, a razonar, e incluso a meditar sobre las Escrituras; segundo, porque se consideraban como los administradores naturales del talento depositado por Dios en este mundo, mucho más que los obispos cuyo cayado, en vez de ser el cetro de un rey, debiera figurar como el cayado del buen pastor.
En cuanto a los pobres, se convirtieron a la Reforma porque volvían a encontrar en la enseñanza de los predicadores errantes —no siempre informados de la teología luterana— la esperanza jamás perdida del Reino de los Mil Años, y la consecución del país donde fluye la leche y la miel.
A manera de cambio, los reformistas dejan caer algunas frases tolerantes sobre las actividades del hombre en este mundo, aunque poco las necesitaban los mercaderes, ya que se hallaban firmemente convencidos de ejercer un oficio honesto y legítimo. No sentían la necesidad de buscar más justificación que la de su conciencia.
Ocurrió que Lutero tuvo suficiente fe y valor para rebelarse contra la Iglesia. Debido a esta actitud, fue seguido e incluso alentado, sin que existiera siempre una relación muy definida entre la adhesión que encontrara y los dogmas que predicase. Tal fue también el caso de Calvino que intentó estructurar y organizar la Reforma, deplorando en su corazón de humanista estas asambleas populares en las grutas y en los bosques, así como las manifestaciones de piedad humilde.
Por su lado, la Iglesia, con la Inquisición, se lanzó con firmeza a una política negativa de represión, empleando quizá la suavidad y la persuasión al principio, pero muy pronto, a partir de la muerte de Pablo III en 1549, optó por una serie de castigos atroces.
A menudo las doctrinas en pugna se rebajan hasta compartir el odio de las turbas, enajenándose para siempre a las clases cultas, que apreciarán, a causa de estos mismos abusos, el sentido y el valor de la tolerancia.
Resultaba difícil para los humanistas y los hombres de negocios admitir, junto con la turba aullante, que sus vecinos judíos se nutrían con la sangre de niños cristianos. No quisieron participar en los disturbios de Trento y aplaudieron a la Iglesia cuando condenó esas violencias, rechazando los consejos de Lutero que invitaba a todos los alemanes a quemar

las casas de los judíos, a condenar a hombres y mujeres a trabajos forzados, y a cerrar sinagogas y escuelas para darles a elegir finalmente entre la conversión al cristianismo o tener la lengua cortada. Tampoco podían admitir la afirmación de Lutero hecha en un sermón pronunciado poco antes de su muerte, según la cual los médicos judíos envenenaban deliberadamente a sus pacientes cristianos (H. J. Graetz, *History of the Jews*, IV - 549-551).

Tal vez, como Tomás Moro, sonriesen ante aquella dama que se escandalizó al enterarse de que la Virgen era judía (G. C. Courton, *Medieval Panorama*, p. 185), o tal vez creyeran que Lutero aconsejaba que les arrancaran la lengua a los judíos, porque le conmovían sus argumentos y deploraba, en el fondo de sí mismo, el tener que interpretar la Biblia sin conocer el hebreo.

Si Lutero pensaba conquistar a la masa uniéndola en un odio alemán común, sufrió una profunda decepción. Tampoco logró ver en vida la adhesión de los movimientos milenaristas que seguían cubriendo a Europa con sus redes aparentes o secretas, excepto la pequeña comunidad de los valdenses que se unió a la Reforma en el año 1532.

En las capas más profundas del pueblo, circulaban siempre rumores que anunciaban el retorno del Salvador con el azote de hierro en la mano, y cuya misión sería la de expulsar al clero y fundir ricos y pobres en un solo pueblo. Muchos esperaban todavía la resurrección del Emperador Federico, agregándole un episodio nuevo a la leyenda acerca de la inmortalidad del rey en ultratumba, desde David hasta el rey Arturo.

Aparecen mesías titulándose de la estirpe de David o pretendiendo encarnar al Emperador de los Días Finales. Estas creencias que datan de más de tres siglos se mantienen vivas en el corazón de los hombres. Las conservan los artesanos, y tejedores, factores esenciales de movilidad social, lo que significa un principio de toma de conciencia por parte de los humildes, en una época en que el pensamiento religioso era la única forma posible de afirmación espiritual, y representan el único frente de lucha social contra las potencias de este mundo: la Iglesia y los reyes de derecho divino.

Hombres rudos como Böhm el tamborilero anuncian el reino de la igualdad y la posesión común de la tierra. La difusión de su gran esperanza no se detiene a pesar de las persecuciones. Cuando Böhm, a petición del obispo, fue apresado, el sábado 12 de julio de 1476, un campesino se levantó en medio de la multitud para anunciar que la Santa Trinidad había aparecido ante él y que, por lo tanto, tenía que preparar al pueblo para el regreso del Mesías. Otros, antes que él, fomentaron sin tregua la esperanza del Milenario venidero.

En 1520, Tomás Müntzer vuelve a encontrar las viejas doctrinas taboritas en la voz de un tejedor inspirado. El signo del final de los tiempos

debía ser la conquista del mundo por los turcos; a continuación, los Elegidos se sublevarían y exterminarían a réprobos y enemigos de Dios. Su doctrina enardece a los trabajadores de las minas de plata de Zwickau que no tenían nada que esperar con el luteranismo; aun cuando "tanto como Müntzer, Lutero actuaba convencido de que el final del mundo era inminente" (Norman Cohn, *op. cit.*, p. 251). Pero a los humildes les interesaba mucho más la espera ardiente del Milenario futuro que ser los agentes inconscientes de la gracia divina. Y sobre todo querían actuar en este mundo como los artífices de la justicia de Dios para preparar Su Reino purificando a la tierra de quienes se aprovecharon demasiado de ella.

De la obra de los Reformistas sólo subsistió su crítica de la Iglesia que concordaba con la conciencia popular; por lo demás, el protestantismo se divide en tantas sectas como concepciones individuales de la salvación podían existir.

Las cuarenta sectas anabaptistas rechazan la idea misma del Estado —institución que sirve solamente para los impíos— y se consideran como las elegidas, guiadas por Dios. Para ellas, luteranos y católicos formaban, junto con los turcos, la masa confusa de los réprobos; aquí o allá, en Estrasburgo o en Munster, los anabaptistas anuncian la llegada del Milenio esperándolo en estado de oración, como Melchor Hoffmann, o preparándolo con la espada, como el panadero holandés Juan Matthys. En Munster, sus bandas armadas, animadas por una furia profética, arrojan a los impíos —la mayoría de la población— a los caminos cubiertos de nieve.

Tanto fervor reclamaba una tierra virgen para edificar en ella la "Jerusalén purificada" porque, ante los ojos de aquellos soldados del Rey futuro, Europa estaba demasiado manchada, y hundida en sus inmundicias para poder recibir a su jefe.

Desde los albores del cristianismo y probablemente desde mucho antes, desde el exilio del desierto, la misma esperanza ardió en el corazón de los hombres, tímida como la lámpara de un santuario o voraz como un incendio. De allí nacerá la revolución. Todas las revoluciones comparten su creencia en la pureza mística del Pueblo, y su voluntad de unir a la humanidad, que se convertirá, al correr de los siglos, en la voluntad de hegemonía que caracteriza a Occidente.

Para ser justa, la república nueva debe haber sido edificada por el pueblo y no, como la ciudad platónica, por la reunión de los hombres sometidos a las leyes justas, conscientes de su alma racional. De ahora en adelante y de acuerdo con los términos de la nueva concepción, sólo el pueblo —y no los príncipes filósofos— pueden establecer leyes justas.

Sin embargo, la ciudad justa de Platón servirá de refugio para quienes se asusten ante la promesa de una Tierra nueva purificada por el pueblo.

En la génesis del pensamiento occidental, los movimientos milenaristas tuvieron mucho más importancia que la doctrina de los Reformistas. "Las ciencias positivas, el Estado constitucional e incluso la pura sociedad libre, empezaron por desarrollarse con mayor vigor en países impregnados de calvinismo y existe una indiscutible relación entre todos estos aspectos de la civilización occidental" (H. Lüthy, *Le passé présent*, p. 29) porque Occidente, al no encontrar tampoco en Calvino la justificación de la conquista de la tierra, buscó en el materialismo una justificación de su paradójica voluntad de construir el Imperio de Cristo en este mundo.

Sin duda, como lo apuntó Herbert Lüthy (*op. cit.*, p. 29), "ni Cromwell ni Rousseau, ni los Founding Fathers de Norteamérica se conciben sin Calvino". Pero ni Cromwell, ni los Pilgrims Fathers tampoco se conciben sin la esperanza milenarista, siempre presente en el corazón de los hombres. En la batalla de Marston Moors, los jinetes de Cromwell forman el "Godly Party —el Clan de Dios; y él mismo manda matar a los irlandeses, a semejanza de Saul cuando exterminó a los amalecitas.

Los padres peregrinos, expulsados de Inglaterra después del mandato de Cromwell, reanudarán, a través de un nuevo continente, la marcha de Israel en el desierto: ejemplo que los mormones —Los Santos del Día Final— reivindicarán a su vez, en 1820, antes de que el Adventismo vuelva a descubrir, en pleno siglo XX, la espera ansiosa del Milenio que ha de llegar.

Los Reformistas se propusieron estudiar los problemas de la gracia y de la salvación eterna, pero otros pensadores, más cerca del humanismo y del espíritu del Renacimiento, conscientes del fracaso de los teólogos, soñarán en cambio con la salvación temporal de los hombres, con su felicidad en este mundo, y tal vez, por medio de obras justas, bajo la tutela de leyes justas, hasta con su redención eterna.

Esta reflexión política quiso ser menos grave que la teología, probablemente en reacción contra los Señores de Ginebra. Sin embargo, en el discurrir de los siglos, ocupará casi por completo, dentro del pensamiento occidental, un sitio que los teólogos dejaron para siempre vacante.

La Utopía, como la nombrara por primera vez Tomás More, País de Ninguna Parte, será el asilo de hombres de buena voluntad. Ciertamente, en muchos de sus aspectos, recordará la Tierra de Promisión y la Jerusalén purificada. Pero, en verdad, diferirá profundamente de ella, al no distinguir entre elegidos y réprobos y al reemplazar el largo camino del desierto y la sangre de los mártires por las aguas del Océano, el sueño,

VII

THELEME O EL SUEÑO DE LOS HUMANISTAS

El siglo XVI siente profundamente el fracaso de los teólogos. Los abusos de Lutero, los excesos de Enrique VIII así como el autoritarismo de Calvino alejan de la Reforma a la mayoría de los humanistas, sin que, por otro lado, las medidas torpes que adopta la Iglesia los devuelvan al catolicismo. Muchos desean, desde lo más hondo de su corazón, volver a encontrar en el Evangelio una regla de conducta individual, una ética válida para los tiempos modernos así como una política a la cual los príncipes se someterían con toda su fe. A falta de ello, el hombre tendrá que buscar en sí mismo el motivo de su presencia en la tierra y considerarse como el fin del mundo material, puesto que ignora o más bien rechaza toda metafísica.

Las grandes monarquías se libran definitivamente de la autoridad del Papa o del Emperador. La idea misma de la cristiandad está relegada al mundo de las quimeras y el nacionalismo, cuyo primer teórico fue Maquiavelo, se opone con éxito a un catolicismo supranacional incapaz de imponerse.

Se vislumbra una primera toma de conciencia en los humanistas que descubren de nuevo la noción platónica de las leyes justas, únicas capaces de proporcionar la felicidad al pueblo, ya que todos los males son engendrados por el absolutismo soberano, como antaño la tiranía. Al mismo tiempo, los hombres de empresa, y los financieros poderosos comienzan a pensar que si se necesita experiencia para dirigir una casa de comercio y evitar la quiebra en circunstancias difíciles, también se precisará mucha sabiduría para dirigir un Estado y ahorrarle aventuras financieras desastrosas. Las leyes justas que han de asegurar finanzas sanas y la felicidad del pueblo no pueden ser elaboradas sino por hombres ilustrados; es deseable, por interés general, que por lo menos el príncipe los consulte, en caso de que no se fíe enteramente de ellos, a fin de garantizar la buena marcha de los asuntos de Estado.

La primera síntesis de estas críticas, el primer manifiesto de la edad nueva fue probablemente la obra publicada por un agustino llamado

Gerhard, que escribió bajo el seudónimo de Erasmo. *Los Adagios* tuvieron un gran éxito y la tercera edición fue publicada a cargo del impresor Aldo en Venecia —al que llamaban Aldus Magnus— en 1506.

En 1509, *El Elogio de la Locura,* prepara a Moro y anuncia a Rabelais. Erasmo dedicó su ensayo a Tomás Moro, por amistad hacia este humorista letrado, y cristiano de fe recta, y también por inclinación hacia los juegos de palabras sabios —en los que se complacerá a su vez Rabelais— ya que Moro se parece al nombre griego de la locura, *Moria. Las grandes e inestimables crónicas del grande, y enorme gigante Gargantúa* aparecen en 1532: una sátira de las novelas caballerescas todavía de moda en aquella época, que tiene un éxito considerable.

Cronológicamente, la obra de Rabelais es posterior a la *Utopía* de Moro; sin embargo, por el espíritu que la anima, aún queda muy próxima a los orígenes del Renacimiento, a la Academia platónica de Marsilio Ficino y de Pico de la Mirándola.

El príncipe, cuya educación nos relata el Gargantúa, se parece a los demás niños, con la salvedad de que es un gigante y que todo en él lleva el sello de la desmesura. Dirigido por buenos maestros, Gargantúa se convierte en un príncipe humanista, no porque pertenezca a una rancia estirpe, sino porque ha sido bien educado. Esa educación del príncipe que subraya la importancia de la instrucción en cuanto a la formación de los individuos, será reclamada más tarde, al desarrollarse el pensamiento revolucionario, para todos los ciudadanos, como un derecho imprescriptible, como un pan necesario.

La ambición belicosa de Pichrocole ofrece a Rabelais la oportunidad de declarar no que hay guerras justas o injustas, sino que sólo hay guerras absurdas donde puede peligrar la inestimable vida humana y comprometerse, de algún modo, la dignidad del ser humano. Grandgousier acepta la guerra que se le impone, con un ánimo muy parecido al que Tomás Moro presta a los utopianos: "Con el menor derramamiento de sangre, por máquinas más expeditivas, astucias y artimañas de guerra..."

Pichrocole quiere conquistar al mundo. Al príncipe humanista se le opone la voluntad de poder del señor feudal, rey o caballero, más ávido de vanagloria y de pillaje que preocupado por la dicha de sus súbditos. Camino de la victoria, Grandgousier contesta a un prisionero enemigo que le exponía los proyectos ambiciosos de su amo: "Pasó el tiempo de conquistar así los reinos con daño para su hermano cristiano... lo que sarracenos y bárbaros antaño llamaban proezas, ahora lo titulamos bandolerismo y maldad".

Al volver la paz, después de gratificar con amplias recompensas a "los soldados de su hueste" y a sus compañeros, Gargantúa funda la abadía de Theleme para su amigo el monje. Theleme es una abadía sin murallas, por-

que "donde hay muro por delante y por detrás, hay gran murmullo, envidia y conspiración tortuosa"; una abadía sin reglas donde no se encuentra reloj ni cuadrante alguno.
A primera vista, parece que Rabelais quiere dar la imagen de una abadía al revés; pero pronto entendemos que las órdenes monásticas se opusieron a todo libre pensamiento, y a todo libre desarrollo del hombre. Aquí, hombres y mujeres pueden encontrarse libremente. Libres de cualquier voto, pueden abandonar la comunidad cuando les parezca. Son libres de casarse, libres de ser ricos, en suma, libres de vivir.
La abadía sin murallas se ubica dentro de un hexágono cuyos seis ángulos están ocupados por torres con nombres simbólicos, como si se inscribiera en el suelo el signo del hexagrama del mundo regenerado y de la reintegración del hombre en un orden nuevo.
Como la *República* de Platón, aunque no con el mismo designio, la abadía está provista de baños, lizas y otros terrenos para los juegos. En efecto, el alma y el cuerpo de cada individuo han de poder desarrollarse en ella armoniosamente, no para que se modelen según la ley de una comunidad, sino para permitir a cada uno realizarse y ser digno de la gracia divina bajo la sola mirada de la conciencia.
"En el fondo de cada habitación, precisa Rabelais, estaba un espejo de cristal engarzado en oro puro guarnecido con perlas, y de tal magnitud que podía verdaderamente representar toda la persona". Así, cada telemita veía su reflejo rodeado con un marco precioso aunque todavía indigno del hombre que se reflejaba en él, el mismo reflejo de Dios.
Todos los hombres de Theleme llevan, como los nobles, la espada y el puñal y asimismo la pluma blanca en la boina de tercipelo negro. Pero armonizan su vestimenta de cada día con la librea escogida por las damas "porque todo se hacía según la voluntad de las damas".
La vida de los telemitas se ordenaba "de acuerdo con su querer y franco albedrío". Nadie los despertaba, nadie les forzaba a beber ni a comer ni a hacer cosa alguna... En su regla no figuraba sino esta cláusula: "Haz lo que quieras. Porque gentes libres, bien nacidas, bien instruidas, conversando en compañías honestas, tienen naturalmente un instinto y un anhelo que siempre les impulsa a hechos virtuosos y les aleja del vicio".
He aquí pues, planteado por Rabelais, lo que podríamos llamar el problema de la presión social, la dificultad con la que tropiezan todos los utopistas así como todos los reformadores políticos.
Según él, la sociedad sin leyes que nos propone es más favorable que cualquier otra para el feliz desarrollo del individuo; "porque emprendemos siempre cosas prohibidas y codiciamos siempre cuanto se nos niega". No es la competencia el motor social de la abadía de Theleme sino la

emulación nacida de la libertad "de poder hacer todos lo que veían que gustaba a uno solo".

No hay que buscar un sistema económico en la abadía de Theleme ni un afán de repartición de las riquezas. Los artesanos trabajan "cada uno en su oficio... para los susodichos religiosos y religiosas". Reciben sus preciosas materias primas del señor Nausicleto quien les envía, cada año, "de las islas de Perlas y Caníbales, siete navíos cargados de lingotes de oro, sedas crudas, perlas y pedrerías".

La regla de los habitantes de Theleme se termina por un "enigma en profecía" hallado, nos dice Rabelais, "en los cimientos de la abadía, sobre una gran hoja de bronce". Anuncia la llegada de hombres sin descanso que propagarán doctrinas absurdas, sembrarán la discordia, sobornarán a "gentes de todas cualidades". Los "lugares grandes y nobles" serán asaltados por sus súbditos y los hombres sin fe tendrán igual autoridad que las "gentes de la verdad".

Pues todos seguirán el crédito y estudio
De la ignorante y tonta multitud
En donde de juez se recibe el más torpe.

La abadía de Theleme pretende prevenir este cataclismo, oponiéndose así a todos los alzamientos del pueblo, a todos los movimientos milenaristas, siendo el arca destinada a trasmitir por encima de las aguas de un nuevo diluvio un ideal aristocrático de ciencia, de buenas costumbres y de libre pensamiento.

Los adeptos de Theleme, como su nombre transcrito del hebreo indica, son gente de estudio, es decir, humanistas que encarnan el sueño orgulloso de ser príncipes filósofos ilustrados, únicos guías posibles para "la ignorante y tonta multitud".

El hijo de Gargantúa, Pantagruel, es príncipe de Utopía, o sea que está modelado según el espíritu del Renacimiento. Su compañero Panurgo, abierto a todas las ideas nuevas, alaba a "los deudores y a los prestamistas", condenados, como lo hemos visto, por la Iglesia y por Lutero. Hace de la deuda y del empréstito el resorte del cosmos y del microcosmos. "¡Un mundo sin deudas! Allá entre los astros no habría curso regular alguno..." Para él, el cuerpo del hombre, nuestro microcosmos, está "en todos sus miembros, prestando, pidiendo prestado, debiendo" —imagen ésta a la que volverán los fisiócratas dos siglos más tarde.

Panurgo quiere casarse pero, en realiad, se trata del humanismo que busca una religión entre las querellas estériles de los teólogos. La decisión del compañero de Pantagruel sirve de pretexto para parodiar las relaciones de viajes muy de moda en aquella época, así como para pasar una revista satírica sobre todos los procedimientos adivinatorios, y todas las formas de sabiduría o de filosofía.

De Her Trippa que nos regala con un largo pasaje escrito a la manera de Corneille Agrippa, el cabalista cristiano, aparecen Hipotadeo el teólogo, a Rondibilis el médico, a Trullogón, el filósofo "eféctico y pirroniano", al juez Bridoye que es motivo de duras críticas a los jueces, a la jurisprudencia, y a la justicia de los hombres.

Pantagruel "sube al mar para visitar al oráculo de la diva Bacbuc" —en hebreo, botella.

Su periplo lo lleva a las islas extrañas donde parecen personificarse los errores del siglo XVI. He aquí la isla de los papafigos que renegaron del Papa y la isla de los papimanes que adoran "el Dios en tierra" —el Papa. Allí los viajeros oyen cantar loas a las bulas y se enteran de que, por la virtud de dichas bulas, "se saca sutilmente el oro de Francia con dirección a Roma".

Abordan el Reino de la Quinta-Esencia, llamada Entelequia —la cual bien parece ser la isla de los talmudistas— donde los abstraccionistas de quinta-esencia sólo se alimentan con abstracciones, especies y categorías cuyos nombres en hebreo suministra Rabelais.

Después de la isla de los engastrumitos, de los adivinadores, encantadores y abusadores de "humilde pueblo", visitan a los gastrolatres que no sirven más que a un dios: Gaster, su estómago.

Gaster es maestro en artes. El inventó el arte de cultivar la tierra "para pan hallar y conservar", el arte militar "para grano defender", la astrología y las matemáticas "para grano en salud por varios siglos guardar" los aparatos "para grano moler", los relojes "para oír el tiempo de cocer el pan".

Pero si las necesidades del hombre lo llevaron a inventar las técnicas, allí se detienen las posibilidades del estómago hecho dios. Gaster manda de vuelta sus matagotes —diríamos los materialistas—, "a su sillica a ver, considerar, filosofar y contemplar qué divinidad encuentran ellos en su materia fecal".

A Panurgo no le queda más esperanza fuera del oráculo de Bacbuc donde la pontífice le enseña una fuente "fantástica" concebida como un corazón humano. Con el primer trago, los viajeros piensan que están tomando "buena y fresca agua de manantial", pero después de hacer chasquear la lengua contra el paladar, cada uno encuentra en esta agua maravillosa el aroma de su vino preferido.

He aquí, pues, de nuevo afirmada, al final de ese *Quart-Livre*, la fe de los humanistas: el hombre es la piedra angular de las instituciones y de las religiones. Todas son igualmente malas en la medida en que no toman en cuenta la libre inclinación del hombre y su dignidad. ¿Para qué construir, filosofar, soñar, orar, si el hombre no es el fin supremo de toda tentativa, y si está mal asegurada su felicidad en la tierra?

VIII

LA UTOPIA Y LA CONQUISTA DEL NUEVO MUNDO

En el transcurso de su peregrinación hacia el oráculo de la Diva Bacbuc, hacia Occidente, Pantagruel visita el País de Raso en la Isla de Frisa cuyas maravillas acerca de fantásticas tapicerías de terciopelo y damasco, ilustran los relatos de los navegantes.

No emprendió Occidente el descubrimiento de un Nuevo Mundo, sino un viaje de regreso a sus orígenes por encima de las aguas primordiales del Océano. Los viajeros de la Edad Media ya habían recogido y difundían los ecos de un fabuloso reino que se extendía desde el Océano hasta el Nilo: el Reino del Preste Juan donde vivían los primeros cristianos a salvo del pecado original, herederos de la Promesa divina.

Según otras tradiciones, los Reyes Magos fueron retribuidos por su fidelidad a Bethleem con reinos ubicados en los confines del Paraíso terrenal: Melchor en Persia, Gaspar en Etiopía, y Baltasar en Arabia.

Hacia 1486, el rey de Portugal Juan II envió unos emisarios al Africa en busca del reino del Preste Juan. Esta peregrinación a los orígenes de Occidente, a las fuentes del Tigris y del Eufrates, también tenía un fin concreto: encontrar a cristianos con quienes se pudiera comerciar, a fin de establecer con estos aliados naturales un tratado contra el Islam.

Al abordar las orillas de Nuevo Mundo, Cristóbal Colón estaba seguro de tocar la Tierra prometida del Antiguo Testamento, cerca del Paraíso Terrenal. Tan grande era su convicción, que escogió para acompañarle a Rodrigo de Jerez, un judío convertido que conocía el hebreo y el arameo, idiomas que debieran hablar los habitantes de la Tierra Prometida, del Eden reencontrado. El navegante "estaba persuadido que la profecía acerca de la difusión del Evangelio había de cumplirse antes del fin del mundo. Ahora bien, para él, este final ya no estaba lejos. En su *Libro de las profecías*, Colón afirmaba que dicho acontecer estaría precedido por la conquista del nuevo continente, por la conversión de

los paganos y la destrucción del Anticristo (Mircea Eliade, "Paraíso y Utopía", in *Eranos Jahrbuch*, XXXII, p. 214).

Sus primeras cartas, de tono idílico, describen la bondad natural, infantil, de los habitantes de este paraíso. Son pacíficos, amistosos, hospitalarios, y confiados, después de apaciguar sus temores pueriles. Como ignoran la codicia y la propiedad privada, su sociedad apenas si tiene un sistema económico. Allí impera la igualdad absoluta, los bienes que poseen en común bastan para las necesidades de todos.

Más adelante, surgirá a partir de ese tema el mito del "buen salvaje", porque a la belleza física de los indios había de corresponder un natural noble: una especie de pureza primitiva parecida a la inocencia infantil (Véase Ginés de Sepúlveda, *De Hispanorum rebus gestis ad novam orben. Opera, Matritis Gazeta*, 1780).

Al contacto con las civilizaciones tradicionales —o más bien con lo que de ellas informan los navegantes— muchos filósofos tratan de sacar una lección a partir de esas nuevas odiseas, de este encuentro de Occidente, no muy seguro de su devenir, con civilizaciones que le son en apariencia totalmente extrañas.

Después de las críticas de Erasmo, antes de las burlas de Rabelais en su sueño de la abadía de Theleme, la *Utopía* de Tomás Moro representa un elemento nuevo en la historia de la reflexión sociológica.

Para captar mejor esta obra, hay que ubicarla en el contexto social de su tiempo, porque constituye una respuesta a la desesperanza de los humildes en toda Europa, y tal vez a las aspiraciones políticas de la burguesía.

En sus *Crónicas*, Froissart menciona la profesión de fe de John Ball, llamado el Fraile Loco de Kent: "Buenas gentes, las cosas no pueden andar bien en Inglaterra mientras no sean comunes los bienes, mientras haya villanos e hidalgos, mientras no estemos todos unidos. ¿Para qué sirven los que llamamos señores, los que aceptamos como más grandes que nosotros? ¿Qué beneficio nos han reportado? ¿Por qué nos mantienen en servidumbre?" (*Les Chroniques de Jean Froissart*, por J. A. Buchon, París, 1824, t. VIII, libro II, cap. CVI, p. 15).

Durante un siglo y medio la situación de los pobres apenas ha cambiado; los abusos son más evidentes, la separación entre poderosos y miserables más pronunciada. El pueblo dejó de esperar la llegada del Salvador pero está dispuesto a luchar en favor del reinado de los humildes a quienes Cristo prometió la Tierra.

Estallan violencias, desde el motín hasta la revuelta, porque tarda en exceso el cumplimiento del Evangelio.

Dos actitudes se perfilan ante esta situación explosiva: la de preparar para algunos elegidos un arca cerrada donde se hallen libres de afinar su

mente y su espíritu —perspectiva ésta dominada por las seis torres de la abadía de Theleme; y la de elaborar una constitución perfecta, fijar el plano de una sociedad equilibrada como un "móvil" destinado al reposo eterno— y ésta es la meta que se propone Tomás Moro.

Pero el hecho de que Tomás Moro suponga el problema como resuelto y su sociedad equilibrada como el producto de no se sabe qué misterioso proceso del pensamiento colectivo y de las circunstancias, basta para hacer de la Utopía otra arca cerrada y, como la abadía de Theleme, otro sueño en el que se complace una burguesía ansiosa de orden y de mediana felicidad a condición de no tener que pagar por ello el justo precio.

Tomás Moro, jurista, magistrado, miembro del Consejo Privado del Rey, tesorero de la Corona y, por último, Ministro de Hacienda de Inglaterra, fue durante mucho tiempo amigo de Enrique VIII. Desaprobando los proyectos matrimoniales y religiosos de su rey, recuerda a éste el juramento que prestara como Canciller de pensar primero en Dios y luego en su rey, antes de renunciar a sus cargos el 16 de mayo de 1532. El día 13 de abril de 1534, junto con John Fisher, Tomás Moro se niega a prestar un juramento ante los comisarios del rey mediante el cual hubiese abjurado de su obediencia a "todos los potentados extranjeros" —en este caso al Soberano Pontífice. El día 1º de julio del mismo año, fue condenado a ser ahorcado y descuartizado. La "clemencia" de Enrique VIII conmutó la pena en decapitación. El 6 de julio de 1535, Tomás Moro subió al patíbulo, vendóse los ojos, y colocó su cabeza en el cadalso. Se dice que Enrique VIII interrumpió su partida de ajedrez cuando le anunciaron el asesinato de su consejero, de su amigo, de un mártir.

Insistí en los detalles de la vida y de la muerte de Tomás Moro para dar la medida justa de la opinión que, por pura modestia, emitiera acerca de su obra: "Una bagatela literaria que escapó casi sin querer de mi pluma" —en realidad el testamento político en el cual el canciller de Inglaterra silencia sus creencias personales, su intransigencia religiosa, a fin de exponer una solución posible a los problemas planteados por la miseria del reino.

La obra, escrita en latín, fue publicada en Lovaina por Thierry Martin, en noviembre de 1516, y la recibieron con gran entusiasmo Guillermo Budé, Erasmo y todos aquellos que se llamaban a sí mismos humanistas. Estos eruditos, fervientes apóstoles del humanismo, y de la patrística, gustaron de ver en la *Utopía* las influencias combinadas de Platón y de San Agustín.

En efecto, hacia 1496, Tomás Moro dio en Oxford una serie de conferencias sobre la *Ciudad de Dios*. En 1499, se encuentra con Erasmo en unión de quien traduce algunos *Diálogos* de Samosata cuya lectura despertó en él la vena crítica que hace de la *Utopía* un mundo al revés aunque fundado en el sentido común.

Aún faltaba un elemento para que Moro redactara su *Utopía*: el encuentro con el navegante, aquél que llamaría Hitlodeo, nombre sacado de dos raíces griegas, que significa "profesor de tonterías". Ese encuentro tuvo lugar probablemente en 1515, cuando Tomás Moro fue enviado a Amberes para negociar la reapertura de los intercambios comerciales entre Inglaterra y los Países Bajos.

Moro escribe a Erasmo que en latín *Utopía* se traduce por *Nusquama* ninguna parte. Todos los nombres propios que figuran en su obra subrayan esta idea de irrealidad: Amauroto, la capital, es la Ciudad Niebla. Tal vez haya que ver en esta ciudad fantasma una alusión a Londres. La baña el Anhidris, el río sin agua. El estado es gobernado por Ademos, el príncipe sin pueblo, y el país está habitado por los alaopolitas, los ciudadanos sin ciudad. Sus vecinos, los achorianos, son los hombres sin país. En esta onomástica y esta toponimia de la nada, se evidencia algo del pesimismo del Moro que juzga difícil la existencia de un país tan perfecto.

La Utopía es una Isla. Está dividida en cincuenta y cuatro ciudades, como la Inglaterra de la época lo estaba en cincuenta y cuatro condados. Se enorgullece de su aislamiento, hasta el punto que el istmo que la uniera otrora a un continente fue cortado. Se quiso ver en este gesto el símbolo de la política aislacionista de Wolsey. Amauroto, la capital, está bañada por un río que atraviesa un puente célebre, lo cual, junto con las nieblas, acaba de asemejarla a Londres. Como Inglaterra, Utopía está poblada de marinos y comerciantes.

Las casas de la capital se ven tan perfectamente alineadas que parecen formar una sola y larga vivienda. Cada casa da a la calle y cuenta con un jardín arreglado con gran esmero por el urbanista encargado de diseñar la ciudad. Los tejados en forma de terrazas están cubiertos con una substancia más aislante que el plomo. Los muros tienen aberturas con vidrios o amplios paneles de seda aceitada y barnizada.

El sistema político es una especie de democracia patriarcal. Cada grupo de cincuenta familias elige todos los años a un magistrado; son doscientos los grupos de esta clase. Los doscientos magistrados escogen al príncipe, en una terna de cuatro candidatos nombrados por el pueblo, mediante voto secreto, a razón de uno por cada distrito de la isla que son cuatro. El príncipe elegido para toda la vida, puede ser depuesto si resulta sospechoso de tiranía. Y por último, el consejo de los magistrados tiene como regla no discutir nunca un asunto en el momento en que se lo someten, con el fin de evitar debates acalorados.

Todo el mundo en Utopía conoce, desde su infancia, los trabajos de la agricultura. Además, cada ciudadano se destaca en una artesanía particular: tejido, construcción, herrería, carpintería.

El principio de la rotación de tareas, al que se volvería tantas veces en los proyectos o realizaciones del socialismo comunitario, se menciona aquí por primera vez, en una época en que la artesanía era especializada, dividida en corporaciones, muy distinta al mundo rural.

Moro parece haber presentido el peligro que la industria, aún incipiente, haría correr a las estructuras tradicionales del mundo campesino; tiene presente en la mente la crisis que padeciera Flandes durante los siglos anteriores.

En este cuadro de Utopía, la agricultura ocupa ya el lugar que tendría en el pensamiento de los filósofos de los siglos XVIII y XIX; ocupación privilegiada del hombre, pura, "natural" que no acarrea ningún vicio.

Los habitantes de la isla se visten de manera idéntica, salvo en lo que permite distinguir a los hombres de las mujeres y a los casados de los solteros. La ropa necesaria se confecciona en cada familia.

Nadie debe quedar ocioso. La vida diaria está reglamentada por un horario muy estricto: seis horas dedicadas al trabajo; a las ocho de la noche toda la población de Utopía se acuesta para un sueño de ocho horas; a primera hora de la mañana, se dictan conferencias para quienes se interesan por las letras, las artes y las ciencias. Después de comer, una hora de recreo se reserva a la música, a menos que se prefiera practicar dos juegos de sociedad, parecidos el uno a las damas, y el otro al ajedrez.

La jornada de seis horas puede parecernos revolucionaria pero, dice Moro, basta ampliamente si toda la población trabaja. En nuestro país —agrega la mayor parte de la población vive en la ociosidad completa. Las mujeres que constituyen la mitad de la misma, por lo general no hacen nada; si algunas son activas, entonces sus maridos son unos haraganes. Los sacerdotes son gente ociosa. Los nobles, inactivos, mantienen para su servicio a familias enteras en una semi-ociosidad. Si a esto se agrega la cantidad de vagos y mendigos que hay, queda ampliamente comprobado que la humanidad vive a expensas de un número reducido de trabajadores.

Los deseos y las necesidades del Utopiano se limitan por medio de la educación: un vestido de lana y otro de lino blanco cada dos años le bastan.

Se desconoce el comercio interior: cada ciudad está dividida en cuatro barrios que tienen su respectivo mercado. Allí, puede ir cada padre de familia para tomar, entre los productos expuestos, cuanto necesita. Con la seguridad de estar siempre aprovisionados, y de no carecer nunca de nada, los hombres no son ni codiciosos ni avaros.

Los esclavos y los presos de derecho común sacrifican las reses para la alimentación: los utopianos son demasiado buenos para matar animales. Las comidas se celebran en comunidad: los hombres sentados de espalda

a la pared, hacen frente a las mujeres: la comida viene acompañada de música y el menú incluye siempre frutas.
Se considera al oro un metal ruin con el que se carga a los hombres condenados a la esclavitud: cadenas y pulseras para las penas livianas, diademas para las penas más graves; respecto a las piedras preciosas, sirven de juguetes y adornos para los niños. Cuando procedentes de Anemolía llegan a Utopía embajadores vestidos de seda, adornados con oro y pedrerías, los utopianos los confunden con esclavos o los ven como niños grandes retardados.
En el plano moral, los habitantes de la isla dichosa discuten a menudo entre ellos para saber lo que es la felicidad y en qué consiste: éste es su único problema.
Encontramos, como en Platón y en Aristóteles, prescripciones acerca de la edad óptima para contraer matrimonio: dieciocho años para las mujeres, veintidós años para los hombres como mínimo. Las relaciones extraconyugales se castigan con toda severidad, de lo contrario el matrimonio no tendría razón de ser: se condena el adúltero a la esclavitud y el que reincide a la muerte.
En Utopía se considera a la guerra como una costumbre brutal, en el verdadero sentido del término, o sea característica del bruto. Pero —añade Moro— hay que confesarlo, el hombre practica la guerra más a menudo que los animales. Moro condena el principio de la guerra, aunque la mantenga dentro de la perspectiva de lo religioso y más exactamente del *De Bello* de Santo Tomás de Aquino, al diferenciar la guerra justa de la guerra injusta.
La guerra justa es la guerra defensiva o la guerra de liberación sostenida para proteger o liberar a mercaderes injustamente oprimidos. Sin embargo —dice Moro— la mejor guerra es la que puede librarse sin derramamiento de sangre.
Los utopianos usan ampliamente de la corrupción, recurriendo ya, a lo que más tarde se llamaría la "caballería de San Jorge": el oro, que encuentra una nueva función, la compra de las conciencias ruines. Pero una nación sólo puede emplear la corrupción cuando es pura, fuerte, protegida por una armadura moral a toda prueba: una nación corrompida no puede darse el lujo de corromper. Para los utopianos más vale corromper que matar; por eso, amontonan en sus reservas, oro y plata. Para la guerra, seleccionan a los peores de sus hombres, conservando a los mejores, pero mantienen fuertemente sujetas a esas tropas regulares con el fin de impedir cualquier traición.
En materia de religión, la tolerancia de los utopianos se acerca mucho a la indiferencia, aunque ciertamente, antes de la llegada del cristianismo, tenían algunos principios religiosos elementales: creencia en la inmortalidad

del alma, en un Dios único que desea la dicha de la humanidad y que, al término de la vida, recompensa a los buenos y castiga a los malos.

Para los utopianos, la virtud consiste en vivir según la naturaleza "porque fuimos creados por Dios para esta vida". Tomás Moro entiende por naturaleza a esa misteriosa atracción del hombre hacia las cosas espirituales que lo distingue del reino animal.

La *Utopía* de Tomás Moro no es una ciudad terrenal en busca de la ciudad de Dios ni la nave de salvación de la humanidad. Encuentra su fin en el hombre, y no procura sino asegurarle en la tierra una vida decente. Sus leyes justas no tienen más base que la justicia y el interés común. Allí la religión es un fenómeno del todo contingente: unos pueden adorar a la luna, otros al sol o a un Dios único que llaman Mitra, incluso pueden venerar a los próceres como lo recomendaría más tarde Augusto Comte.

Tomás Moro formula el principio de la tolerancia en términos que anuncian la declaración de los Derechos del Hombre en la Revolución francesa: *that no man shalbe blamed for reasonynge in the mayntenaunce of his own religion.*[5]

Los sacerdotes utopianos no pueden dirigirse a los hombres en secreto, han de exhortar al pueblo en público: recomendación que extraña cuando la escribe un católico tan apegado a su fe como Tomás Moro.

En ese ámbito particular, el realismo del Canciller de Inglaterra supo triunfar sobre las inclinaciones personales de Tomás Moro. En efecto, veinte años después de la aparición de *Utopía,* Moro escribió a Erasmo una larga carta en la cual reivindicaba altamente su intolerancia: "Pido expresamente que se grabe en mi epitafio que yo perseguí a los herejes; porque odio a esa gente, a menos que se arrepienta..."

Si Utopía ignora al comercio interior, si critica al espíritu de lucro y de competencia que no puede dejar de provocar, en cambio recurre al comercio exterior para conseguir lo esencial de sus recursos. En esto, la fuerza del oro reemplaza a las virtudes guerreras y protege la isla aún más que el océano, mediante un círculo de convenios y corrupción.

Por lo tanto, ya no son los guerreros quienes conducen el Estado sino los mercaderes que supieron llevar sus negocios con inteligencia. Así, se manifiestan las aspiraciones de una burguesía naciente, consciente ya de su importancia y tratando de asumir una parte de las responsabilidades políticas. Hombres que probaron sus aptitudes en los negocios, son igualmente capaces de administrar una ciudad con sabiduría, proporcionándole leyes justas y evitándole la quiebra que se produciría de hallarse en manos de una familia real.

---

5. Que ningún hombre sea criticado por motivo alguno en la práctica de su propia religión (N. del T.)

La guerra es inútil y, con ella, la casta guerrera, la nobleza de espada cuya ociosidad condenó ya Tomás Moro. Una ciudad bien administrada debe enriquecerse, no por la conquista, sino por el negocio.

Al proponer la *Utopía* como tema de reflexión más que como modelo a sus contemporáneos, Tomás Moro no pretende dedicarse solamente a un ejercicio de estilo. Su propósito es el de invitar a los hombres responsables de la sociedad a que se reformen y, por consiguiente, a que proporcionen al pueblo leyes justas, más conformes a la razón. No pretende revolucionar ni a Inglaterra ni a Europa sino más bien inculcarles un espíritu nuevo, según él el verdadero espíritu, en realidad un cristianismo en apariencia, que encierra al individuo dentro de las limitaciones de las sociedades tradicionales, poniéndole al amparo de la precisión de la elección y de todos los problemas planteados por el libre albedrío.

Por sus estructuras, Utopía se parece a todas las ciudades tradicionales, pero el espíritu que anima sus instituciones nace de una concepción humanística y, en especial, de la que expresa, en cierta medida, el *Príncipe cristiano* de Erasmo.

Hitlodeo critica nuestro derecho de propiedad absoluto, ilimitado, heredado directamente del derecho romano —*jus utendi et abutendi*—. Por eso, pide la limitación de los latifundios. Como Erasmo en el *Príncipe cristiano*, piensa remediar así las excesivas diferencias de fortuna, generadoras de odio, y de envidia contrarias al espíritu del Evangelio.

Frente a la plutocracia aristocrática de la Inglaterra de entonces, Tomás Moro propone una mejor repartición de las riquezas, basada en el principio cristiano de justicia y caridad. Es difícil, ante tales excesos, olvidarse de la frase de San Juan Crisóstomo, comparando "los ricos a ladrones que desvalijan transeuntes y hacen de sus palacios cavernas donde entierran el bien ajeno".

"Cristo nos enseña sólo un precepto, el de la caridad mutua. Y la esencia de la caridad es compartir lo creado. Tenemos que imitar la amistad de Cristo para con su Padre y hacer con él y con los otros un sólo cuerpo y una sola alma, experimentando las mismas alegrías y tristezas. El pan místico de la Eucaristía está hecho de un gran número de granos, ese vino en el que se unen y se confunden los racimos, nos dan el mismo ejemplo". Este largo pasaje sacado de los *Adagios* de Erasmo, nos permite concebir más claramente las profundas aspiraciones de los humanistas del siglo XVI así como de sus seguidores.

Sin duda, Erasmo tenía en mente estos principios del cristianismo tan presentes en el pensamiento de los humanistas. Pero el *Lord Chancellor* también tenía que recordar algunas de las ordenanzas mediante las cuales los Valois prohibían o limitaban a las clases altas el uso de tejidos de oro y plata, de seda, de terciopelos y encajes: una política de austeridad

que celebró Ronsard como un regreso de Francia "al viejo honor" (Véase P. Boissonnade, op. cit. p. 13).

La *Utopía*, por lo tanto, no expresa la rebelión de un hombre aislado, sino la inquietud y las aspiraciones de una clase social entera. En este sentido, recuerda *La República* de Platón, sin que sea necesario considerarla, según las sugerencias de H. de B. Gibbins, en *English Social Reformers* (Londres, 1892, p. 59), como "una versión cristiana de la República de Platón adaptada a un orden social nuevo".

Ciertamente, "las frecuentes alusiones y las referencias a *La República*, demuestran que Moro conocía bien la obra política de Platón y que *La República* parece haber sido la fuente de inspiración más importante de Moro" (G. Dubok, *Sir Thomas More and his Utopia*, Amsterdam, 1923, p. 72). Sin embargo, no creo que Tomás Moro hubiese fundado el orden de su ciudad perfecta en una idea comunista si el reparto de los bienes y la igualdad social no hubieran constituido, desde hacía tres siglos, la esencia de las aspiraciones populares.

Hitlodeo, el narrador, se refiere a Platón cuando afirma que los pueblos pueden ser felices a condición de que sean reyes los filósofos o que los reyes se dediquen a la filosofía (*Utopía*, libro I, y *La República*, V); y también cuando constata que las mujeres de los utopianos pueden acompañar a sus maridos a la guerra (*Utopía*, libro II, capítulo VIII, *La República*, V).

Pero si Tomás Moro, leyó a Platón, fue con la visión de un hombre de acción del siglo XVI preocupado por conciliar las tradiciones de Occidente, y las enseñanzas de la filosofía griega, con el espíritu del siglo. Porque *Utopía* es la reconciliación de la ciudad de leyes justas con su enemiga Atlántida. Como la Atlántida, es una isla bien protegida, dotada de una poderosa armada, rica en oro y en metales preciosos, pero se gobierna con leyes justas como la Atenas renovada de *La República*. Así, *Utopía* expresa el ideal del Renacimiento de dominar los bienes de este mundo y de no renunciar a ellos pero preocupándose menos por su perennidad como ciudad perfecta, que de la felicidad de los hombres en la tierra.

Sin embargo, resultaría vano buscar en la obra de Platón un plan minucioso de organización social más o menos análogo al de *Utopía*, un urbanismo o las bases de una economía de consumo fundada en los almacenes colectivos. Por lo tanto, hay que buscar en otra parte las fuentes de Tomás Moro cuando describe la isla de Utopía en los más mínimos detalles, como si hubiese tenido la visión de ella, o como si la hubiera descrito un viajero a su regreso del mar Océano.

En efecto, otro elemento merece una mención en la génesis del pensamiento utópico y en la *Utopía* de Tomás Moro: el impacto de la aventura marítima de Occidente y el descubrimiento del Nuevo Mundo.

Los primeros navegantes pensaban encontrar al término de sus periplos una humanidad completamente ingenua, recién salida de las manos del Creador e ignorante de los afanes de Europa, pero muy pronto se desilusionaron. Sus descripciones parecen muchas veces a los curiosos que les interrogan como otras tantas estupideces iguales a las que profiere un Hitlodeo cualquiera. Pero probablemente esas descripciones deslumbrantes, tal vez excesivas, les inspiró la idea de que el hombre había sabido concebir las estructuras sociales sin defectos, únicas capaces de justificar al individuo, como el dibujo de conjunto de un mosaico explica la posición y el color de cada cubito de mármol.

El imperio de los incas, tal como apareció ante los conquistadores, era un imperio racional, geométrico, construido de una sola vez a principios del siglo XV por el inca Yupanqui, llamado Pachacútec, lo que significa "Reformador del Mundo" que reunió en un solo imperio homogéneo a tribus indias heterogéneas que hablaban una docena de idiomas diferentes.

En primer lugar, el soberano mandó delimitar los terrenos de cada grupo humano, confiando a diversos funcionarios la tarea de reunir y calcular a la población. Además ordenó cultivar las tierras abandonadas, construir canales y terrazas, y establecer los planos de las ciudades. La distribución de las tierras y la construcción de los graneros públicos tardó cinco años. Después de cumplida esa tarea, el inca estableció reglas de trabajo obligatorio y de preparación militar. Un año más adelante, reglamentó el vestir, determinando asimismo el número, la calidad y el modelo de los vestidos de cada uno, creando los almacenes adecuados y fijando el tributo en ropa que cada familia tenía que pagar. Codificó el matrimonio, reformó al calendario y mandó reconstruir la ciudad capital. Para ello, hizo fabricar un plano en relieve de la ciudad futura, tal como la deseaba; luego reunió a los jefes de familia en un valle cercano y asignó a cada uno una vivienda en el plano.

La diversidad lingüística desapareció ante la imposición de un lenguaje único, el idioma quichua. Por último, fueron promulgadas leyes suntuarias que prohibían los manjares finos, y reglamentaban de modo estricto el uso de la ropa de lana fina, así como el de los adornos y las joyas.

El imperio se llamaba Tahuantisuyo —las cuatro partes del mundo— y su capital Cuzco, o sea el Ombligo. Cada "parte del mundo" estaba bajo la autoridad de un funcionario que los españoles llamaron virrey. Los jefes de familia, de veinticuatro a cincuenta años de edad, se repartían en grupos de diez. Uno de ellos, el decurión, tenía poder sobre los nueve restantes. Cinco decurias, o grupos de cincuenta fa-

milias, obedecían a un jefe; dos grupos de decurias formaban una centuria a cuyo jefe asistía un adjunto; cinco centurias se colocaban bajo la autoridad de un "capitán" —para emplear el término de Garcilaso de la Vega, en sus *Comentarios* aparecidos en Madrid en 1723 (libro II, capítulo IX); dos grupos de cinco centurias dependían de un jefe de mil. El *hunu* mandaba a diez mil hombres y el *tukrikuk* —el que ve todo— a cuatro grupos de diez mil. La acción de esos funcionarios estaba facilitada por la estricta disciplina a la que estaban sometidos los administrados, que debían facilitarles la entrada en sus casas en cualquier momento, permitiendo que registrasen todo; incluso tenían que tomar sus comidas con las puertas abiertas.

1.331 funcionarios gobernaban 10.000 administrados, a lo cual debían agregarse los inspectores en misión oficial y los agentes secretos que viajaban constantemente por cuenta del inca.

Para mantener la armonía de ese asombroso sistema decimal, cada funcionario responsable podía enviar a los hombres y mujeres sobrantes al culto del sol o al servicio del inca; también podía pedir la formación de nuevos grupos. Una comunidad deficitaria recibía elementos foráneos para reconstituir sus efectivos.

Los solteros de veinticinco a veintiséis años eran automáticamente desposados. El adulterio se castigaba con la muerte. El día de su boda, la gente común recibía dos vestidos de lana o de algodón procedentes de los almacenes del Estado: uno para los días ordinarios, y otro para los festivos, más una manta de trabajo que podía servir tanto para el transporte de la tierra como para acarrear piedras. Dicha ropa había de conservarse hasta su desgaste total.

El príncipe imperial no se educaba en el lujo ni en la ociosidad, sino que, muy al contrario, durante su juventud, se le trataba más duramente que a todos los demás niños de sangre real.

El territorio de cada comunidad estaba dividido en tres partes, las cosechas de la primera se atribuían al sol, las de la segunda al inca, y las de la tercera a la propia comunidad.

Todos los ciudadanos tenían que trabajar: sólo estaban exentos los viejos de más de sesenta años, los lisiados, y los enfermos: los ciegos mismos desgranaban el maíz.

Nadie tenía derecho a cumplir menos o más de su tarea: en el primer caso, uno se hubiera quedado ocioso y en el segundo hubiera permitido que otro lo estuviese. Estaba reglamentado el trabajo: algunas ocupaciones consideradas insalubres como la explotación del cinabrio o la pesca de las madreperlas, estaban prohibidas. Además, numerosas fiestas —ciento cincuenta y ocho por año, sin contar las fiestas familiares— aseguraban a los trabajadores un descanso suficiente.

Por último, lo que más impresionó a los españoles fue el uso del oro en el revestimiento del gran templo de Cuzco y en el jardín sagrado; según Garcilaso (op. cit., libro III, capit. xxiv), todo era de oro: los árboles y sus frutos, los pájaros posados en los árboles, las espigas de maíz, las briznas de la grama, los insectos e incluso un rebaño de llamas con su pastor.
En el plano religioso, el Espíritu creador nunca se representaba bajo una forma visible, porque se consideraba al elemento divino como incompatible con la forma humana (Markkam, *The Incas of Peru*, Capítulo viii). Los incas veneraban a "Grandes Seres" que eran como las Ideas platónicas de las cosas; la Idea de la Llama, la Idea del Maíz, recibían de este modo su culto particular.
La gente de la época, por lo menos aquéllos en los que la sed del oro no ahogaba todo sentimiento, quedó absorta ante un imperio tan estructurado cuyas carreteras superaban a las vías romanas tanto por su longitud como por su resistencia; y cuyos ciudadanos eran de una sobriedad ejemplar.
"Los incas gobernaron a sus pueblos de tal manera que no había ni un ladrón, ni un hombre vicioso, ni un holgazán, ni una mujer adúltera o de mala vida" (Testamento de M.S. de Leguízamo, citado *in* Baudin, *op. cit.*, p. 65).

Muchas instituciones incaicas aparecen en la *Utopía* de Tomás Moro:

—Encuadramiento de la población en su sistema numérico rígido;
—procedimientos arbitrarios para mantener esa distribución;
—trabajo obligatorio para todos;
—economía de Estado, repartición de los bienes según las necesidades familiares a través de los almacenes imperiales;
—ausencia de fasto: el oro, metal útil en la sociedad incaica, no es el motor de todos los deseos;
—culto del sol o de la luna que los utopianos llaman Mitra.

A esto, añadió Moro las nieblas de Amauroto, las casas apretadas y alineadas a lo largo de las calles, con un jardincillo, así como el río que cruza un célebre puente.
Ahora bien, la *Utopía* fue impresa en 1516 y Cortés no emprendió la "conquista" sino el 22 de abril de 1519. Pero los españoles estaban instalados en Cuba desde el año 1501 y recibían a través de los indios toda clase de informaciones acerca de *El Dorado*. En 1518, el gobernador español de Cuba, Velásquez, envió a Juan de Grijalva para reconocer la tierra firme. Se puede suponer que este reconocimiento fue precedido, como de costumbre, por exploraciones a partir de Cuba, es decir relativamente bastante cerca del Imperio del Sol.

Moro habla de informaciones recibidas de primera mano y tal vez encontró realmente en Amberes a ese informador que él llama Hitlodeo: "Portugués de nacimiento... un hombre de rostro curtido, con una gran barba blanca, de edad ya avanzada, que tenía todo el aspecto de un marino".

Por cierto, en la relación de sus cuatro viajes sucesivos, efectuados entre 1497 y 1504, Américo Vespucio habla de los veinticuatro compañeros que dejó detrás de él en un fortín del Cabo Friso en Brasil; Hitlodeo, el narrador de Utopía, declara haber sido uno de los veinticuatro pioneros dejados en posición en el punto más alejado que alcanzaran los navegantes durante su último viaje a Nueva Castilla.

Después de recorrer muchos países con sus cinco compañeros de viaje, al amparo de una suerte extraordinaria logró llegar a Ceilán que llama Taprobana, según los usos de la época, y de allí, a Calicut, en donde felizmente halló a un navío portugués que lo devolvió a su país de origen.

Pues bien, se alude a este itinerario en la cuarta de las *Cartas* de Américo Vespucio que fueron impresas en Florencia en el año 1505 y cuya traducción latina apareció dos años más tarde.

No obstante, no creo que las posibles semejanzas de la Utopía de Tomás Moro con el Imperio de los incas, residan en ninguna influencia procedente de la lectura de las *Cartas* de Américo Vespucio.

En efecto, en ningun momento el célebre navegante describe ni remotamente una ciudad o un Estado disciplinado que se parezca en lo más mínimo al Imperio de los incas. Las notas de Américo Vespucio pueden servir de base a una filosofía del "buen salvaje" pero no a la *Utopía* de Tomás Moro. Allí no aparecen sino nativos dichosos que viven sin leyes, reglas ni apremios de ninguna especie, despreciando al oro porque ignoran el valor que le conceden los nautas venidos de Occidente.

Quizá haya reencontrado Tomás Moro, en el fondo de su pensamiento, las estructuras de la sociedad tradicional que encierran al individuo en el aislamiento protector de las leyes justas, y lo libran del peso de su libre albedrío, herencia del cristianismo.

* * *

Durante largo tiempo el descubrimiento del Nuevo Mundo seguirá ejerciendo su influencia en el pensamiento de los filósofos. Aun cuando otros descubrimientos revelasen a los navegantes las tierras australes, aquél permanecerá para siempre como el Nuevo Mundo, tan fuerte ha sido la fascinación que embargara a Occidente al atravesar el Océano; fascinación de un sueño compensador, arquetipo del camino que conduce

a la ciudad radiante, a los confines del Océano, y después, a los confines del espacio —al final de la noche.

Pero ya el fracaso de los navegantes que no encontraron el paraíso terrenal, incita al obispo Godwin, en el año 1638, a concebir los viajes interplanetarios, en las *Aventuras de Domingo Gonzáles*, nombre que evoca a los conquistadores. Otro pequeño volumen, atribuido al Obispo Wilkins, *The Discovery of a World in the Moon*, publicado también en 1638, traduce los sueños que suscitara el Nuevo Mundo, aplazados en el tiempo por la fuerza de las circunstancias.

"Aún no tenemos a un Drake o a un Cristóbal Colón o a un Dédalo para inventar una nave aérea, dice el obispo Wilkins; sin embargo, no dudo de que el tiempo, padre de verdades siempre nuevas, que nos reveló tantas cosas ignoradas por nuestros antepasados, haga también evidente ante nuestra posteridad lo que hoy deseamos sin poder conocer... Kepler no pone en duda que tan pronto sea descubierto el arte de volar, los hombres de esta nación (España) crearán una de las primeras colonias que habitará la luna".

Campanella llamará *Ciudad del Sol* su sueño de una sociedad mejor y Bacon le dará el nombre de *Atlántida*. Pero tal vez tengamos que pensar, frente a estos soñadores, en el realizador, en el inca Yupanqui, llamado Pachacútec —el Reformador del Mundo— fundador del primer Estado totalitario con el que tropezara Occidente, y a través del cual volviera a encontrar, en el fondo de su angustia, las estructuras apremiantes de la ciudad tradicional.

IX

DE LA CIUDAD DEL SOL AL SUEÑO DEL GRAN MONARCA

CAMPANELLA no es un humanista como Erasmo o como Tomás Moro. Su obra revela una doble pertenencia social: hombre de Iglesia respetuoso de la jerarquía romana y hombre del pueblo consciente de la miseria de los suyos, y de la insuficiencia del Evangelio como piedra angular de una sociedad nueva.

Para este monje hijo de obreros, la vida es una aventura seria y la lucha para el advenimiento de una era mejor, una lucha concreta. Interviene en el complot calabrés y prepara la aparición de la ciudad celestial anunciada por Joaquín de Fiore: un ermitaño, calabrés también, que pensaba haber descubierto la clave secreta de las Escrituras que permitiría restablecer el Evangelio eterno tal como debiera ser predicado a todos los pueblos en los Días Finales, en los albores del Reinado del Espíritu.

Campanella trasmite, en pleno siglo XVI —que otros llaman Renacimiento— la gran esperanza milenarista siempre presente en el pueblo. La era nueva debía empezar en el año 1600; el país elegido era Calabria, la pobre y áspera región donde él nació, donde calibró la extrema miseria de los humildes y la angustia de su fe. Allí tenía que aparecer el Maestro supremo, el *Novus Dux*, capaz de inspirar a la humanidad el amor de los bienes espirituales, capaz también de castigar a la Iglesia mundana y corrompida.

Sin embargo, otra vez se postergó la llegada de la ciudad perfecta: a Campanella no le quedaba sino vivir intensamente su sueño en el fondo de las cárceles, esperando que otros, algun día, lograsen realizarlo.

De paso, tal vez podamos meditar sobre el destino de esta Calabria que vio pasar muchas esperanzas y muchos movimientos rebeldes: la reforma agraria de los Gracos, la revuelta de los esclavos encabezada por Espartaco, la espera del Milenio y de la Ciudad del Sol, hasta el

Mezzogiorno del siglo XX. La Italia meridional inaugura en la historia del pensamiento revolucionario el capítulo de los grandes latifundios.

En el año 1602, estando en la cárcel adonde lo llevaría el fracaso del Complot calabrés, Campanella había redactado las partes esenciales de la *Ciudad del Sol*; sólo la publicaría en el año 1632, en Frankfurt, dentro de un voluminoso tratado de filosofía.

En forma de diálogos imitados de lo antiguo, describe una ciudad que visita un capitán de navío genovés después de abordar Trapobana-Ceilán y de atravesar una selva y un vasto llano ecuatorial. La ciudad está edificada en un cerro que tiene siete círculos concéntricos llevando los nombres de los siete planetas. El viajero llega a una amplia terraza en la cumbre donde se alza un magnífico templo coronado con una bóveda que representa al cielo estrellado. En el altar figuran dos globos: uno representa el cielo, otro, la tierra; allí brillan eternamente siete lámparas de oro. El soberano de la ciudad es un sacerdote llamado el Metafísico, al que asisten tres dignatarios: Pon, Sin y Mor, lo cual significa en la lengua del país: Potencia, Sabiduría y Amor.

Cuando empezaron los movimientos milenaristas en el año 1150, Eudes de la Estrella fundó una Iglesia nueva cuyos dignatarios se llamaban Sabiduría, Razón y Juicio (N. Cohn, *op. cit.*, p. 48). Parece que Campanella lo recordó cuando organizó *La Ciudad del Sol.*

Potencia está encargado del ejército y de la defensa del país. Sabiduría rige las artes liberales y mecánicas así como el desarrollo de las ciencias; tiene tantos ayudantes como ramas hay en el saber humano. Amor vigila las relaciones sexuales que son estrictamente reglamentadas, y también la educación, la agricultura, el abastecimiento y la medicina.

En todos los ámbitos impera el comunismo. Cada barrio tiene sus graneros, sus cocinas, sus refectorios. Como los utopianos, los habitantes de la Ciudad del Sol comen juntos, los hombres sentados de un lado de la mesa, las mujeres al otro, los jóvenes encargándose del servicio.

En el primer tiempo del pensamiento de Campanella, el amor libre y la educación en común de los niños debían preservar a la sociedad contra cualquier espíritu de propiedad. El egoismo había de sublimarse entonces en amor por la comunidad, ya que desaparecían el robo, el asesinato, el adulterio, y el incesto. Otros crímenes posibles: la mentira, la ingratitud, la pereza y el mal humor se castigaban rigurosamente.

El viejo monje recluido insiste largamente en la importancia de las relaciones sexuales porque —dice— los solarianos no entienden que nos preocupemos por mejorar las razas de animales domésticos y que, en cambio, dejemos al azar y a la rutina la reproducción de la especie humana. Así pues, es esencial que médicos y astrólogos codifiquen los amores de los hombres para el mayor provecho de la sociedad.

En efecto, los solarianos consideran que la generación es un asunto que compete a la República, la cual está más calificada que la familia para asegurar la educación de los niños y hacer de ellos buenos ciudadanos.

A los dos años como limite, se arrebatan los niños a sus madres para ser educados en común. Se les enseña "todas las artes" y tienen que conocer todos los oficios. Asi cada uno podía luego escoger, a ciencia cierta, el oficio que más le gustase.

Siguiendo a Tomás Moro, Campanella denuncia la ociosidad como plaga social. De treinta mil napolitanos —dice —menos de la mitad trabaja. Los solarianos ignoran semejante plaga: su jornada de trabajo es de cuatro horas (en progreso sobre la de los utopianos que era de 6). Desconocen las desgracias que ocurren por culpa de la fortuna o de la miseria: se sirven de los bienes de este mundo pero no son sus esclavos.

La sociedad, como la de Utopía, se divide en grupos numéricos: decurias, centurias, cuartas. Los magistrados escogidos por los cuatro dignatarios, se reunen cada semana con los jefes de división: decuriones, centuriones y todos hombres mayores de cincuenta años. Pueden ser revocados por la voluntad popular. Los cuatro dignatarios sólo dimiten de sus cargos para trasmitirlos a hombres más sabios que ellos.

Las leyes son pocas y claras, como ya lo deseaban Erasmo y Tomás Moro que conocían la complejidad de las leyes y costumbres de su tiempo.

¿Habría sido Campanella, en el momento del Complot calabrés, partidario de una religión natural que negase los dogmas de la Trinidad, de la Encarnación, y rechazara también la divinidad de Cristo, el Paraíso, el Purgatorio y el Infierno? Para admitirlo, deberíamos limitar nuestros elementos de juicio a las afirmaciones de los testigos de cargo, de la Inquisición y del Virrey de Nápoles. Sin embargo, nada en los escritos de Campanella, nos permite considerarle como un hereje; a lo sumo, tal vez exista en su pensamiento la voluntad de probar que la religión natural prepara al cristianismo, a menos que un cristianismo ampliado acabe por transformarse en la religión natural de todos los hombres.

No obstante, Campanella fue perseguido y encarcelado por herejía, aunque fuera el campeón de la reacción católica contra la Reforma, quizá porque intentó obtener de Roma que la misa se celebrase en lengua vulgar, que se diese la comunión con las dos especies y que se condenara el abuso de las imágenes.

Al igual que todos los humanistas, sean Erasmo, Guillermo Postel, San Francisco de Sales o Tomás Moro, Campanella sintió profundamente

la oposición del protestantismo al espíritu que animaba el siglo XVI, o sea, el Renacimiento tal como lo deseaban los humanistas. Así pues, se mantuvo fiel al catolicismo, a sus ritos y a su jerarquía por considerarlos necesarios para él y valiosos para la humanidad.

Para comprender una Ciudad del Sol aparentemente pueril en muchos aspectos, hace falta referirse a la metafísica de Campanella, a su concepción del mundo.

Según él, existen dos principios esenciales: el Ser y la Nada de cuya relación nacen seres contingentes en el tiempo. Los atributos del Ser son la potencia, la sabiduría y el amor; los de la Nada —o negación del Ser —son la impotencia, la ignorancia y el odio. Todas las criaturas participan más o menos del Ser, en la medida en que poseen sus atributos; participan también de la Nada a causa de su imperfección y que sus atributos tienden a pervertirse hasta el punto de engendrar sus contrarios por efecto de permutación.

Esta concepción procede de la Cábala, del Arbol de los *Sefiroth* cuyos principios son otras tantas modalidades del Ser, y del Arbol de lo *Qelifoth* cuyos frutos no son más que "cortezas" que envuelven la nada (Véase al respecto, *zohar*, I, 27a).

Campanella atribuye a la ciencia una importancia particular. Todos los magistrados y los dignatarios solarianos no solamente son eruditos sino también científicos. Su ciencia no se basa únicamente, como para nosotros, en la memoria y en los conocimientos librescos, en la sola lógica aristotélica. El científico, en la Ciudad del Sol, observa, medita, procura descubrir las leyes ocultas de la creación. Una ciencia de ese tipo, ciertamente, es el signo de un espíritu superior capaz de adaptarse a todos los problemas y, por lo tanto, de concebir y de redactar leyes sabias, esto es, de gobernar.

Por eso, no es raro que se multipliquen las invenciones prácticas en *La Ciudad del Sol*: arados de vela, naves con ruedas, o fuelles, hacen menos arduo el trabajo de los hombres, mientras terribles máquinas de guerra y fuegos artificiales defienden la Ciudad.

Todos sus muros están adornados con frescos que ilustran y representan todas las ciencias: mapas, alfabetos de todos los idiomas de la tierra, diagramas que explican todos los fenómenos, figuras geométricas, retratos de hombres célebres e incluso, bajo vidrieras, muestras de minerales, de plantas o dibujos de animales con sus correspondencias planetarias y sus influencias sobre las diferentes partes del cuerpo humano. La ciudad entera es un Palacio del Descubrimiento donde se aprende jugando.

Tomás Moro ya había escrito que el mayor placer de los utopianos consistía en alzar el velo que esconde los maravillosos secretos de la

naturaleza, convencidos de que Dios, el primero de todos los artistas, ansioso de que se admiren sus trabajos, les agradece los esfuerzos que hacen para estudiar su obra, para alabar su perfección, y en vez de tener la mirada eterna y estúpidamente fija en la tierra y de no atreverse a romper con el pensamiento las cadenas que lo retienen a ésta.

Igualmente, Guillermo Postel, otro ser inspirado de aquella época extraña declara: "Hay que conocer a Dios para celebrarlo y amarlo y hacerle conocer... También hay que estudiar sus obras... y después, conocer de ellas las cosas naturales, las morales, las artificiales y las mixtas, y sobre todo la agricultura".

La ciencia, en Tomás Moro, y más aún en Campanella, tiene una dimensión metafísica, es una de las modalidades del Ser: un bien opuesto al mal, a la ignorancia. En este sentido, la ciencia es uno de los atributos de La Ciudad de Dios.

La Ciudad del Sol es un gran Ser colectivo a semejanza del mundo. Tiene como misión reunir dentro de sus siete murallas a toda la humanidad. Así, con todas sus fuerzas, participa del Ser como afirmación absoluta, y se opone a la sociedad de la época que es una negación relativa porque el mal impera en ella bajo su triple forma: Impotencia, Ignorancia, y Odio.

Hay que desarrollar, pues, los principios opuestos: Potencia, Sabiduría, y Amor, que son los arcanos básicos de toda vida social, los principios mismos, según Campanella, del cristianismo vivo.

A través del espejismo de *La Ciudad del Sol*, el monje prisionero expresó el espíritu de su tiempo: reconciliar a Occidente consigo mismo conciliando la enseñanza de Cristo con la razón humana, el Evangelio con la felicidad del hombre en la tierra; en una palabra, la Ciudad de Dios con la Ciudad terrenal.

Con el fin de realizar el cristianismo y construir en este mundo la ciudad perfecta, hay que liberar al hombre de su impotencia intrínseca para concebir y crear, así como del odio que limita su pensamiento y, sobre todo de la ignorancia, causa de todos los males, de acuerdo con los pensadores del Renacimiento.

El hombre fue liberado del pecado original por la sangre de Cristo, hay que liberarlo ahora de las leyes injustas que lo mantienen en la ignorancia y los falsos deseos. Entonces, el hombre podrá edificar la Ciudad de Dios en la tierra, mediante leyes justas, mediante el conocimiento y el uso de las técnicas. Esta liberación del hombre por la ciencia pronto se convertirá, en el pensamiento del mundo occidental, en una segunda redención.

Sin embargo, la Ciudad del Sol no es más que uno de los aspectos del pensamiento de Campanella, el más tardío. Sus primeras aspiraciones

se confundieron con el gran Complot calabrés, retoño del milenarismo, con la espera del mesías, y la llegada de un Padre maestro del Juicio.
Así también se explica aquella esperanza de un Gran Monarca que extendiera sobre una Europa unificada su protección paternal: recuerdo tenaz del regreso del emperador Federico anunciado por las profecías milenaristas del siglo XII.
Para algunos inspirados, el reinado de Luis XIV da una vida nueva al Emperador de los Días Finales, al *Novus Dux* anunciado por Joaquín de Fiore.
Esa creencia no era una locura mística pasajera sino la prolongación de la esperanza mesiánica que rodeara a la dinastía de los Capetos en los siglos XI y XII. "El rey de Francia estaba ungido con la Santa Ampolla traída por una paloma bajada de los Cielos; como bandera tenía una oriflama igualmente bajada de los Cielos, y poseía poderes taumatúrgicos de curandero" (N. Cohn, *op. cit.*, p. 86).
Guillermo Postel y luego Campanella soñaron con un Imperio único que reuniera a la cristiandad bajo el cetro de un nuevo Carlomagno, en espera de la Parusia y del Juicio.
Erasmo consideraba como imposible e incluso indeseable la instauración de una monarquía universal. En esto, no hacía sino expresar la oposición de los humanistas a todo lo que procedía del pueblo, a todos los milenarismos cuya burda esperanza le parecía tan condenable como sus excesos. La humanidad —decía Erasmo— no tiene ningún interés en que Francisco I venza a Carlos I y se apodere de sus Estados. El bien de la humanidad, por el contrario, exige que cada uno viva en perfecta armonía con su prójimo.
Guillermo Postel quiere demostrar, antes que nada, la conformidad del sentido común con los dogmas cristianos, a fin de devolver el género humano entero a la fe de Cristo e incluso "aquellos pobres ismaelitas" —así es como llama a los musulmanes. Los medios que recomienda para una tarea tan noble, en su gran obra *De Orbis Concordia* —La Concordia Universal—, conservan la huella del Evangelio eterno que había de predicarse a los hombres al final de los tiempos: traducción del Alcorán al francés o al latín y del Evangelio al árabe. Presenta este programa al archiduque Fernando, rey de los romanos, añadiéndole, como voto, un proyecto de alianza entre el Rey Muy-Cristiano y los turcos, realización de un viejo sueño según el cual el Gran Turco tenía que recibir el bautismo del Soberano Pontífice y la humanidad, durante un tiempo dividida por el Islam, hubiera recuperado su unidad antes del Final de los Tiempos.
Veinte años después de Postel, Campanella, a su vez, se apodera del Gran Proyecto y le dedica toda su vida. En el año 1600, está en

la cárcel corrigiendo su *Tratado de la Monarquía Española*, intentando también realizar la ciudad universal, sublevando a Calabria contra el yugo español Reinado del Anticristo.

Todos los pueblos devueltos a la verdadera fe deberían —dice— formar una sola nación, bajo la autoridad del Papa o de un monarca que sería, como un vicario pontificio, encargado de los asuntos temporales: el rey de España o el rey de Francia.

Campanella se vuelve hacia Francia a partir del año 1628, porque la Guerra de los Treinta Años afectó muy seriamente a la fortuna de los Habsburgos. Propone al Rey Muy Cristiano la misión que rechazara el Rey de España: volver a construir y purificar el Templo, reformar el cristianismo para que pueda ser aceptado como única religión por una humanidad regenerada. Precisa sus esperanzas en una *Egloga* sobre el nacimiento de Luis XIV, tiñendo con un tono más cristiano las ideas esenciales de *La Ciudad del Sol*, y empleando un estilo que recuerda el tono de las *Centurias* de Nostradamus: "Pedro corregirá sólo sus abusos. El francés volando sobre el mundo entero lo someterá a la autoridad de Pedro, y su carro será dirigido por las riendas de Pedro".

El nuevo reino anunciado por Campanella debe adoptar el nombre de Ciudad del Sol o Heliaca y seguir las leyes de los antiguos profetas: uniéndose los poderes espiritual y temporal, y el trabajo se halla tan bien repartido que resulta un simple juego. "Reinarán la paz y el derecho si mandan quienes deben y obedecen quienes son pueblo por el espíritu... el lis de oro anuncia un siglo de oro, los vestidos serán blancos. Todos reconocerán un solo padre, un solo Dios y estarán unidos por las leyes de un amor fraterno".

Guillermo Postel no hizo más que trasponer en sus sueños la alianza otomana de Francisco I, pero la visión de Campanella refleja, si es que no los prepara de una u otra manera, los sueños de hegemonía de Luis XIV. Porque, durante los primeros años de su reinado, Luis XIV —a quien la ciudad de París otorgará en 1680 el nombre de Luis el Grande— de buena gana encarnará todos los sueños relativos al Gran Monarca.

Aun cuando sus contemporáneos se cansan de este reinado tan largo y de ese rey que no acaba de morir con su siglo, el espejismo encandiló a Voltaire. Otros filósofos después de él volverán al tema del déspota ilustrado, capaz de hacer el bien de los pueblos, siempre y cuando acepte tener a su lado a sus súbditos de mayor mérito e inteligencia sin fijarse en su filiación: tema familiar en el pensamiento político del siglo XVIII.

* * *

No creo que sea justo afirmar con Mumford que las utopías del Renacimiento se preocuparon menos por las metas que por los medios (*The story of Utopías*, p. 108). La finalidad de las ciudades radiantes siempre es aparente, aun cuando los "medios" revisten el aspecto prestigioso de una ciudad diseñada por Leonardo de Vinci. La armonía de su plano está siempre ligada a una organización política considerada como más racional, o bien al reinado de Cristo en Florencia como lo soñara Savonarola en 1495.

Los "medios" difieren según los momentos; las clases sociales subrayan la diferencia entre milenarismo y utopía, pero el fin sigue siendo el mismo.

El "medio" de Savonarola es una catarsis: la purificación de los hombres con el fin de preparar la Tierra al reinado de Cristo, empezando por Florencia, la Ciudad Elegida. Las piedras que enciende consumen tesoros de arte ante sus ojos un montón de inmundicias. Niños adoctrinados encierran la ciudad en una red de delación e imponen la arbitrariedad; esto representa para él la vigilancia de los puros, de los que invitaba Cristo a que se le acercasen, tal como está escrito.

Leonardo de Vinci haciendo de urbanista, *meteorólogos*, insiste como Aristóteles en la higiene de la ciudad y, como Hipódamos o el inca Yupanqui, en "la distribución de la población por casas y barrios de tal modo que se evite una aglomeración en la que peligre la salud pública, y al mismo tiempo se amenace el orden" (Eugenio Garin, "La ciudad ideal del Renacimiento italiano" en *Las Utopías del Renacimiento*, p. 14; véase también los artículos de Maurice de Gandillac, Pierre Mesnard y Luigi Firpo en ese mismo libro).

Las utopías del Renacimiento, volviendo a las estructuras de la *República* de Platón y prefigurando todas las utopías venideras, se presentan ante nosotros como comunidades restringidas, bien dirigidas, en donde las leyes justas fueron establecidas para la felicidad de los hombres, de una vez por todas. Desde muy temprana edad, el individuo aprende a conformarse con ellas. Debe adaptarse al esquema social que le es propuesto e impuesto, con el fin de ser más útil a la comunidad de la cual forma parte, idealizando el sentido mismo de esta utilidad.

Allí, el urbanismo está estrechamente ligado a estructuras políticas precisas cuyo inmovilismo recuerda las castas socio-profesionales de la República platónica. Asimismo se niega la lucha de clases, anunciada por los movimientos milenaristas, como el odio de los pobres hacia los ricos.

Todas las utopías del Renacimiento resuelven este problema, ya sea separando estrictamente las clases sociales por medio de recintos de piedra y afirmando la ausencia de toda rivalidad entre los ciudadanos, o

al contrario, preconizando una sociedad de iguales cuya unidad supone la reconciliación de los humildes y los poderosos.

En Leonardo de Vinci, la distinción entre las clases sociales se establece por pisos. Arriba, a la luz del sol y la verdad, están los hidalgos, los gobernantes; abajo, los trabajadores, "el pobrerío". La ciudad de Alberti vuelve a esas mismas preocupaciones de la República platónica con sus clases socio-profesionales separadas entre sí por tres recintos concéntricos de ladrillo.

Así, en el momento más agudo de los movimientos milenaristas y en medio de una grave crisis religiosa, el Renacimiento se volvió hacia el urbanismo y hacia los temas antiguos de la ciudad platónica.

Kaspar Stiblin ilustra también estos temas ya característicos del pensamiento de una determinada clase social. Eudemonea, la capital de la isla de Macaria, está encerrada dentro de tres recintos concéntricos, reforzados con fosos llenos de agua; alrededor extiéndense grandes solares: explanadas destinadas a facilitar la defensa de la ciudad. Adentro, las calles en estrella convergen hacia el palacio, sede del gobierno.

El civismo de los ciudadanos, divididos en patricios y plebeyos, no se funda en la igualdad sino más bien en la aceptación de ciertos valores morales. "Unos, ilustres y honrados, otros, modestos y oscuros, pero sin envidia de ninguna especie hacia los poderosos quienes, por su lado, lejos de menospreciar a los humildes, les protegen".

La ropa de todos es simple y uniforme, variando apenas según el sexo o el rango social ya sean senadores, patricios, plebeyos, mujeres casadas o jóvenes solteras.

Allí, pues, aparecen las reivindicaciones de la burguesía del Renacimiento: "Los antepasados o el orgullo no confieren la verdadera nobleza; ésta solo se logra mediante obras honorables".

Los eudemonios no necesitan trabajar mucho porque se contentan con poco. No aspiran a dejar a sus hijos riquezas materiales sino las ventajas de una educación rigurosa.

La ciudad modelo está aislada del resto del mundo y las murallas que la rodean son más que fortificaciones militares. "Convencidos de que los hombres por su misma índole tienden más hacia la perfidia que hacia la virtud, los magistrados prohiben a sus conciudadanos el viajar al exterior, excepto en caso de necesidad urgente o de asuntos importantes, para que no los contaminen las costumbres de los otros pueblos".

Así, la utopía expresa las aspiraciones de una clase social que se viste con todas las seducciones de un sueño compensador; la ciudad radiante es una sociedad cerrada en donde la ciencia y el progreso de las técnicas protegen a una humanidad privilegiada contra los males seculares que hasta entonces la afligieron: guerra, hambre, desempleo o labor ago-

biante. Los ricos no necesitan del exceso de sus riquezas, por lo tanto ya no se exponen al odio de los humildes, a su vez liberados del peso de la miseria.

Robert Burton, en su *Anatomía de la Melancolía*, publicada en 1621, expresa por primera vez una mística muy moderna de las "grandes obras" destinadas a purgar la humanidad de sus vicios. Paralelamente, las leyes significan un ordenamiento de la sociedad. Como lo afirma Burton, "cuando un país tiene buenas leyes, desconoce la melancolía", porque "existe una melancolía política que se debe, como la otra, a humores malignos".

Burton después de Tomás Moro, escoge una isla dividida por cerros en doce o trece provincias. La mayoría de las ciudades, capitales de provincias, están ubicadas a orillas de ríos navegables o de lagos, a menos de que sean puertos de mar. Tienen un plano racional: circular, cuadrado o rectangular y las atraviesan bellas calles anchas y rectas entre dos filas de casas idénticas.

Sin embargo, la alta silueta del Gran Monarca turba ese paisaje familiar, común en todas las utopías.

"Varias veces insiste Robert Burton en la necesidad de un dictador para reformar las costumbres y preparar una nueva prosperidad" (Pierre Mesnard, "La utopía de Robert Burton, en *Les Utopies de la Renaissance*, p. 79): dictadura de un hombre o de una orden: jesuitas o rosacruces.

Así, pues, las utopías del Renacimiento admiten las premisas pesimistas del pecado original aunque rechacen la salvación cristiana. Por lo tanto, sólo las leyes justas de la ciudad pueden proteger al hombre de sí mismo, o sino, en todo caso, la tutela de un déspota ilustrado, pálida sombra del Gran Monarca.

La ciencia y su voluntad de poder dan un nuevo sentido a los recintos del urbanismo geométrico inspirados en la ciudad antigua.

Asimismo, el descubrimiento del Nuevo Mundo abre otro campo de reflexión tanto a la utopía como a la esperanza milenarista.

"Antes de su maravilloso viaje por el Atlántico, Cristóbal Colón halló en sí mismo la seguridad en el descubrimiento de tierras nuevas y otros continentes hasta allí desconocidos; igualmente nuestras conjeturas nos devuelven la esperanza. Y aquellas razones, primero rechazadas y luego confirmadas por la experiencia, se han convertido en las fuentes y comienzo de las cosas más grandes. Sea en Dios la primera esperanza. El es el autor del Bien de los hombres así como el arquetipo de las ciencias. La profecía de Daniel: *multi pertransibunt et multiplex erit scientia,* anuncia que un solo siglo se verá a la vez ensancharse al mundo por la navegación y a las ciencias por sus progresos" (Francis Bacon, *Novum Organum*, 92-93).

Entre los mayores milagros del Nuevo Mundo figura el de haberse convertido éste en el simbolo tangible de todo descubrimiento, de todo progreso producido por el correr del tiempo y por el andar del hombre en el espacio.
Del otro lado del Océano, del otro lado del tiempo, los conquistadores volvieron a encontrar un pasado fabuloso inmutablemente asentado en la edad de oro: mientras tanto, Occidente se afirma como único ser que vive en el presente y tiende hacia el porvenir, listo para franquear el tiempo merced a una nueva aventura: el progreso de las técnicas cuyos conquistadores son los científicos.
De ahora en adelante, para los investigadores de Occidente, las cosas que han de descubrir, o inventar, están inscritas en el Alma del Mundo como Ideas platónicas; sólo hace falta proyectarlas en la materia, realizarlas, lo mismo que basta con atravesar mares en navios bien equipados para encontrar tierras nuevas.
En diversos niveles y grados, Occidente pasa por un período de crisis, de puesta en tela de juicio de sus certidumbres más firmes en las que fundara su quietud intelectual. Hay que encontrar la clave de un orden nuevo del mundo: una nueva cosmogonía.
Prosigue la exploración del universo. El hombre pega el ojo armado de un telescopio, a la cerradura del cosmos del que se declara dueño. Bacon inscribe el símbolo de esta aventura de Occidente al hacer grabar en la portada de su *Novum Organum*, aparecido en 1620, un navío cruzando con sus velas desplegadas las Columnas de Hércules, límites tradicionales del Viejo Mundo, queriendo afirmar así que renovaría la filosofía de Aristóteles, el *Organon* ya caduco.
No se trata de alabar sin reservas la obra de Francis Bacon, como lo haría d'Alambert, ni tampoco de criticarla, como lo intentaría Joseph de Maistre. Hablando de sí mismo Bacon dijo que era un buccinador: "Es la trompeta que ordena la carga" (P. M. Schuhl, in *La Synthese. Idée-force dans evolution de la Pensée,* París 1951, p. 42).
Bacon esboza un amplio cuadro en el que el espíritu humano debe seguir sin extraviarse caminos trazados con nitidez, explorar campos a menudo incultos pero delimitados con precisión. Propone que se construya una filosofía elemental para reemplazar a la de Aristóteles. Pero unas veces propone sustituirla por la física y la metafísica, y otras parece limitarse a axiomas comunes a ambas ciencias. Augusto Comte recordará esta tentativa al principio de su curso de filosofía positiva, afirmando que él aparta esa filosofía básica que buscara Bacon.
Aparentemente, la nueva ciencia reduce a la nada las pretensiones narcisistas del hombre, asignándole un lugar en la escala de los seres y en el cosmos. En vez de ser dueño de una aventura única, el hombre

queda como una molécula viviente entre miríadas de otras moléculas vivientes. La tierra deja de ser el centro del universo, el centro de las preocupaciones de un Dios único, para convertirse en un grano de polvo sembrado en el infinito por un azar matemático.

En realidad, esas aseveraciones son admitidas no por el valor científico que tengan sino por su carácter tranquilizador que niega todas las angustias de Occidente.

En compensación, la ciencia halaga el orgullo del hombre, afirmándole que él es dueño del cosmos y de su destino, en otras palabras, capaz de modelar el universo a su antojo.

Cuando los filósofos del siglo XVI analizaron las primeras relaciones de viajes, buscaron en ellas las huellas de una humanidad que estuviese exenta del pecado original, e ignorase incluso cualquier forma de vida religiosa; con el único fin de demostrar el carácter contingente de la actitud religiosa y la sinrazón de toda angustia, de toda concepción metafísica de la aventura humana.

La Nueva Atlántida de Francis Bacon aparece en el año 1622, en la tercera parte de *La Gran Fundación Phaenomena Universi*, entre la *Historia de los vientos* y la *Historia de la vida y de la muerte*. Señala la aparición de un racionalismo ordenado. Hay una ruptura entre el pensamiento de un Bacon y el de los místicos filósofos del siglo anterior. Deja de buscar correspondencias misteriosas entre el individuo, la sociedad y el cosmos. Su *Atlántida* tiene un carácter de ciencia-ficción más que de utopía moral.

Más que Campanella, Bacon definió la línea divisoria que habremos de seguir entre las dos tendencias del pensamiento occidental: la primera perseguirá el ideal teosófico de los místicos platónicos informados sobre la Cábala del siglo XVI, la segunda vislumbrará las posibilidades materiales de la civilización occidental, a las que se adelantarán por medio del sueño, y procurará con ellas asegurar la felicidad del hombre en la tierra, a falta de su salvación eterna. Ambas se confunden para edificar universos cerrados en donde el hombre, como el ciudadano de *La República* de Platón, se sentirá protegido por la tibieza tranquilizante de la matriz.

A manera de introducción, encontramos en esta obra la historia clásica del naufragio y la llegada a la isla de Bensalén. Bacon vincula esta isla con la Atlántida de Platón y la idea platónica de las grandes civilizaciones desaparecidas. Pero, según Bacon, se equivocó Platón al creer que la Atlántida, o sea América, se hubiese hundido en el Océano. En verdad, sólo se trataba de un diluvio, suficiente sin embargo para provocar la recesión de la civilización en todo el continente, exceptuando una isla que fue milagrosamente preservada.

Las costumbres de *La Nueva Atlántida* son puras, se recompensan las virtudes familiares y se desconoce la prostitución. En todo eso, no hay nada que sea particularmente revolucionario. Pero llega un personaje en una litera de cedro y cristal que lanza sobre los hombres algo así como una mirada de piedad. Más tarde, sentado en un trono, describe a los europeos esta cofradía misteriosa de la que forma parte: la Casa de Salomón. Se trata de un instituto científico, centro, y ojo de la nación. En él se realiza el sueño de Bacon: acumular los hechos y las observaciones negados a la ciencia por culpa de la filosofía aristotélica. Así, los científicos de la *Nueva Atlántida* pueden producir, dentro de una civilización científica dotada de un equipo industrial perfeccionado, nuevas especies vegetales y animales. También pueden acelerar la vegetación de los árboles frutales, hacer conservas alimenticias, volar por los aires, y moverse debajo del agua.

Para esto, tienen que estudiar una gran cantidad de materiales con el fin de extraer de ellos alguna verdad. Investigadores, llamados vendedores de luz, van al extranjero, analistas estudian libros y manuscritos de todos los tiempos, *venatores* —investigadores— entrevistan a artesanos para recoger sus secretos y trucos de oficio. Después vienen los experimentadores, los clasificadores de experimentos y, por último, los científicos encargados de realizar síntesis y de sacar leyes; periódicamente se reúnen comisiones para puntualizar los experimentos decisivos y los programas de investigación.

Todos los científicos investigadores de la Casa de Salomón se comprometen bajo juramento a guardar el secreto acerca de sus descubrimientos; no los revelan sino parcialmente al príncipe y al Senado, afirmándose así como una aristocracia del saber desdeñosa del gobierno de los hombres.

La importancia concedida a la ciencia como técnica de conocimiento del mundo exterior, no tiende hacia el desarrollo de una ciencia pura para el uso de algunos eruditos; su cometido no es dar a los hombres simples satisfacciones intelectuales, ni tampoco llegar a la creación de máquinas perfeccionadas que hagan el trabajo más fácil.

Los grandes inventos del siglo demuestran que pueden producirse otros que permitan al hombre dominar la tierra para unificarla. Desde el descubrimiento del Nuevo Mundo se consideraba como el signo anunciador de la unificación del Reino terrenal antes de la Parusia y el Juicio.

Los barcos con ruedas de *La Ciudad del Sol* no son quimeras. Juan de Lascaris inventó para Carlos I un barco de vapor con ruedas de álabes que fue probado con éxito en 1543 en el puerto de Barcelona.

En el año 1575, imaginaron los holandeses una fortaleza flotante cuyas ruedas de álabes eran movidas por hombres.

En *La Nueva Atlántida,* la ciencia ya no es sólo una búsqueda de las leyes de la naturaleza, sino que implica una transformación de la sociedad tanto por las ventajas materiales que le facilita como por propia finalidad, a la que aspira llegar sirviéndose de hombres.

El científico de Bensalén que llega en su litera de cedro y cristal mira a los hombres compasivamente; sin duda, les proporcionará mil comodidades por sus búsquedas y sus desvelos; pero a su favor tendrá el alcance de los secretos del universo hasta el punto de sentirse, por la posesión de los mismos, igual que los dioses imaginados por las mitologías antiguas. El es el maestro secreto de la Nueva Jerusalén y la razón de ser de la ciudad renovada.

La Nueva Atlántida abre un nuevo capítulo en la historia de los sueños de Occidente. A la vez sociedad cerrada, heredera de un nuevo continente y encargada de una nueva promesa cuyos profetas son los científicos de la Casa de Salomón: "Por el conocimiento de las causas y de los secretos de los movimientos de las cosas, las fronteras del imperio humano se ensancharán".

La ciencia, para Occidente, se convierte en la esperanza final de una nueva espera y, para muchos filósofos, el principio de un nuevo milenarismo.

X

LA HUIDA HACIA LA LUNA

EL GENERO utópico se desarrolla en el XVII porque el absolutismo impide la impresión libre de las reivindicaciones del pueblo y de las aspiraciones cada vez más precisas de la burguesía que se convirtió en una clase social poderosa, todavía marginada del poder.
Empero, nunca se habló más, en todos los medios, del monarca ilustrado, que escoge cabalmente a sus consejeros de acuerdo con sus méritos y no con su nacimiento, así como fija leyes sabias al estilo de Licurgo, leyes suntuarias que limitan los gastos tanto del Estado como de los particulares, y leyes pacíficas que impiden a los príncipes belicosos sumir a sus pueblos en la miseria.
Toda la filosofía política de un siglo, todas las críticas, agrias o moderadas, adoptan la forma anodina de viajes ficticios y de exploraciones imaginarias.

* * *

"La luna estaba llena, el cielo despejado y las nueve de la noche habían sonado, cuando al volver de Clamard en París..."
Así empieza *L'Autre Monde*, obra de Savinien Hercule Cirano de Bergerac, cuya primera parte se intitula: *Los Estados e Imperios de la Luna*.
En el año 1641, dos años antes del advenimiento de Luis XIV, en los albores del reinado más largo de la Historia, Cirano de Bergerac expresa el mal de su tiempo en una forma amena, más inspirada por los sueños del obispo Goldwin que por Luciano de Samosata: un viaje imaginario a la luna.
Una máquina llena de cohetes, cuyo encendido se hace gradualmente, lo conduce a la luna, vale decir, al paraíso terrenal: su caída fue amortizada por el Arbol de Vida.
El relato de Cirano toma a veces los matices de un cuento de hadas tierno y maravilloso y bien podría alejarnos de las preocupaciones de

Occidente si no encontrara nuestro navegante, al final de su viaje, a una sociedad muy diferente a la nuestra.

Después de varias peripecias, está condenado a enmendarse vergonzosamente —porque en este país, dice, no hay confesión honorable— y a pronunciar en todas las esquinas de la ciudad su retractación: "Pueblo, os declaro que esta Luna no es una Luna, sino un Mundo; y que aquel mundo allá no es un Mundo, sino una Luna. Tal es lo que los Sacerdotes estiman justo que vosotros creáis".

En verdad, extraña sociedad en la que los padres obedecen a los hijos. "Me costaba mucho, aunque me mordiera los labios, no reírme de este mundo al revés", declara Cirano, sin que se supiera, a fin de cuentas, de qué Luna y de qué Mundo hay que mofarse.

Por supuesto se encuentran en la luna ciertas invenciones sin las cuales no existiría la utopía. Como regalo recibe Cirano libros que hablan —lo que llamaríamos magnetófonos. Sin embargo nos sorprendemos al enterarnos de que, mediante esta invención, los jóvenes de entre dieciséis y dieciocho años de aquel país "poseían más conocimientos que las barbas grises del nuestro", porque tienen eternamente a su alrededor "a todos los hombres insignes muertos y vivos que los entretienen de viva voz".

Por añadidura, hay ciudades sedentarias y ciudades móviles. Casas con ruedas, velas y fuelles, para hinchar las velas, se mueven libremente de un lugar a otro.

Cuando vuelve a la tierra, los perros aullan a su paso, aunque sea de día, porque Cirano todavía lleva en sí, como los navegantes un perfume de aire marino, un olor a luna.

* * *

En una segunda serie de viajes efectuados a los Estados del Sol, un guía se presenta ante Cirano, ésta es la única parte que valga la pena relatar para mi propósito: "Me llamo Campanella —dice— y soy calabrés de nación. Desde mi llegada al Sol, he pasado el tiempo visitando los climas de ese gran globo para descubrir sus maravillas..." En esta forma, el Libertino reivindica la filiación del viejo prisionero místico, en la medida en que pretende, como aquél, procurar la felicidad de los hombres en la tierra.

A pesar de los elementos característicos de la utopía que hallamos en su obra, pese también al clima feérico de estos viajes —casi el de una "Luna Galante"— Cirano de Bergerac es un hombre del siglo XVII que pone en tela de juicio las estructuras esenciales de la sociedad de su época, bajo el manto de la fantasía.

¿Qué es la verdad cuando los sacerdotes pueden exigir de nosotros que nuestro Mundo sea una Luna y cuando podrían del mismo modo llevarnos a pensar lo contrario?

Los viejos obedecen a los jóvenes, y los padres a sus hijos. Sea. Pero ¿por qué considerar que se trata de una paradoja y que la inversa es la verdad? Las casas viajan, los pájaros hablan, los árboles filosofan, ¿por qué no? ¿Un mundo al revés? Pero ¿acaso estamos seguros de que nuestro mundo está al derecho?

Esas paradojas subrayan las contradicciones que desgarran al pensamiento occidental.

En efecto, la ruina del aristotelismo sacudió al catolicismo, creando una situación intelectual que no mejoraron en nada las guerras de religión. Ante los excesos, las profanaciones perpetradas por las huestes al servicio de una u otra causa, la duda se transforma en algo más que en una actitud cómoda; es un refugio para las conciencias muy golpeadas.

El relativismo de Gassendi se beneficia con una amplia audiencia, porque escamotea los problemas que se plantea un Occidente desacralizado que se resiente profundamente de su soledad.

Todo es sólo apariencias, enseña Gassendi mucho tiempo después de Epicuro. Las apariencias nacen del encuentro fortuito de átomos; nuestra alma, compuesta también de átomos más sutiles, siente los movimientos de nuestro cuerpo. Son verdaderas nuestras sensaciones puesto que las experimenta el cuerpo, pero nuestros juicios son poco seguros, ya que sólo pueden interpretar sensaciones, es decir, movimientos del cuerpo. En el momento de la muerte, desaparecen sensaciones y sentimientos, el individuo muere del todo, con cuerpo y alma, y los átomos que lo componen vuelven al torbellino de polvo que es nuestro universo.

¿Qué valen pues, dentro de esta perspectiva, las especulaciones sobre la existencia de Dios y sobre la metafísica? Incluso la idea de Dios, para Gassendi era sólo una transposición de las cualidades humanas multiplicadas hasta los límites de nuestra imaginación.

La crítica procura, como diríamos hoy día, "de mitificar" la Historia, afirmando que los hombres insignes, los santos, los héroes, sólo fueron audaces tramposos, diestros en jugar al milagro ante seres humanos demasiado dispuestos a que los engañasen. Entre bastidores esperan los buenos salvajes el momento de aparecer en estado natural, ignorantes del pecado original. La Biblia que no mencionó a todos los pueblos de la tierra, no es más que la historia del pueblo judío y pierde, por lo tanto, su valor de referencia para la humanidad entera.

Gassendi, hombre de Iglesia, intenta conciliar la concepción epicurea del mundo con el cristianismo, pero sin mayor convicción. Se limita a la separación de la razón y de la fe, confrontación ésta de la que no podía salir vencedor el cristianismo, ni siquiera ante los que lo admitían.

En el plano religioso, el dogma de la predestinación de Lutero se extiende a partir del año 1640 al catolicismo, y produce el jansenismo. El triunfo de la ciencia provoca en unos cierto pesimismo religioso, como produjo también en otros un esceptismo materialista.

La duda de Gassendi, sus encuentros fortuitos de átomos que provocan apariencias, contaminaron hasta las meditaciones del *honnete homme*. El individuo está solo frente a sí mismo. Si puede encontrar en sí una verdad cualquiera, sabe muy bien que ésta sólo tendrá valor para él. Entonces puede unirse, en medio de la quiebra de los valores establecidos, a los Libertinos, aquéllos contra quienes ladran los perros bien amaestrados, como si husmearan algún olor raro de luna. El problema central del siglo XVII es el de la libertad: libertad democrática y libertad de conciencia, las cuales se pregunta uno cómo podrían aplicarse en un Estado ordenado según la moda de la época: en un reino.

Así pues, ante la conciencia burguesa se plantea un problema doble: primero el de reformar las bases mismas del pensamiento científico para que pueda elaborar, a la luz de los hechos nuevos recientemente descubiertos, una nueva explicación del hombre y del universo, conforme a la Razón. Luego, el de reformar el Estado para suprimir los abusos más evidentes, los vestigios más ridículos de los siglos anteriores.

En efecto, los métodos escolásticos, por lo menos lo que queda de ellos, y el conformismo llevado hasta el respeto dócil de los autores antiguos caducan ante la aguda percepción de lo concreto, de la realidad en el sentido más estricto de la palabra: de lo que es subjetivo, tangible, afirmado por el testimonio de los sentidos y, por consiguiente, para el espíritu de la época, demostrado por la Razón.

Hobbes es el primero que quiso establecer una filosofía política sobre un racionalismo voluntariamente llevado al extremo. Basándose en la verdad científica tal como debe desprenderse del examen concreto de los hechos, niega el origen divino del poder, el carácter sagrado de sus detentores legítimos —los reyes y los príncipes— para concluir en la necesidad de un Estado autoritario estable, que halle en esta misma estabilidad su propia justificación y encarne la fuerza del Pueblo.

En su obra *El Leviatán* aparecida en el año 1654, Hobbes repite y esquematiza sus *Elementos de la Ley natural y política* publicados en el año 1640. Todos los regímenes son legítimos, siempre y cuando sean estables: tanto el protectorado dictatorial de Cromwell como el régimen de los comités militares, o la democracia aristocrática celebrada por Milton, confiando el gobierno del país a una asamblea de Senadores. Para Hobbes, lo importante es la estabilidad del poder y no la manera en que éste sea ejercido (véase Gooch, *History of Political Thought from Bacon to Halifax*, Home University Library, p. 57).

Empero, al mismo tiempo, los *Levellers* —los Niveladores— reclaman el sufragio universal mediante el cual cada uno podrá participar en el gobierno; también piden la explotación en común de las tierras reales o señoriales que quedaron sin propietarios nominales por la desaparición de la monarquía en Inglaterra.

Dicho movimiento, por sus aspiraciones a la igualdad, por su programa preciso de reivindicaciones políticas, se enlaza con la gran tradición de los movimientos populares, e incluso con la vieja aspiración milenarista del reinado de los pobres que sólo podrá garantizar la justicia en la tierra.

Las utopías inglesas de la segunda mitad del siglo XVII registran la caída del rey y la dictadura de Cromwell como hechos cumplidos sobre cuya legitimidad ya no hace falta discutir. A esto, casi todas añadirán las aspiraciones revolucionarias del pueblo a la igualdad y a la tierra común, considerándolas también como objetivos alcanzados, hechos cumplidos, sin reparar en el largo trecho que queda por recorrer: esto es justamente lo que les da su carácter utópico. Son sueños que niegan las dificultades del presente, postergando en las perspectivas de un porvenir encantador o de un imposible viaje la resolución de todos los problemas, conciliando el reinado de la burguesía ilustrado con las aspiraciones del pueblo.

La *Oceana* de Harrington, aparecida en el año 1656, es menos una utopía que un estudio razonado de la Inglaterra de la época. Se reconoce fácilmente a Londres en la capital Emporium y a Cromwell bajo el nombre de Olphaus Megaletor. La constitución de Oceana es republicana pero el poder ejecutivo y judicial pertenecen a un protector de la República: el Lord Archon asistido por magistrados.

A su vez Harrington vuelve al sueño del Gran Monarca y proyecta en Cromwell las ilusiones de Platón con Dionisio, tirano de Siracusa. Pero si los monarcas aceptaron a menudo el homenaje de los utopistas, en cambio, nunca se preocuparon por sistemas ideológicos que tendieran a asegurar la felicidad de la humanidad más que la gloria de su reinado.

Oceana es una república cuya vida política está garantizada por un senado encargado de proponer las leyes y por una asamblea que representa los intereses del pueblo y es la única facultada para aceptar o rechazar las leyes que se le someten, lo cual restringe considerablemente los poderes de Lord Archon.

En el plano religioso, la tolerancia y la libertad de conciencia representan la norma. Un consejo particular reprime los atentados a la libertad de conciencia, lo que separa del todo a la República de Oceana de la Inglaterra del Lord Protector.

Además, Harrington pide una justa repartición de la propiedad rural mediante el parcelamiento de los grandes latifundios y la supresión de la primogenitura. También se mencionan por primera vez los derechos del hombre y del ciudadano, haciendo una clara distinción entre ambos —y este es el rasgo más importante de la obra. Así, la ley admite el caso del individuo que se niega a portar armas por motivos religiosos, aunque, pierde entonces sus derechos de ciudadano, pero sigue bajo el amparo de la ley como hombre.

Oceana se aparta del conservadurismo y del particularismo utópicos porque pretende que el mundo entero aproveche su perfecta constitución y que los pueblos se liberen de "sus tiranos". Parte de los jóvenes, los estratiotas, forman un ejército de oficio en el que los soldados eligen a sus oficiales, como lo harán más tarde en los ejércitos de la República francesa.

En Harrington se puede medir el camino seguido por el protestantismo que se ha convertido en un puritanismo tolerante, respetuoso de los derechos del hombre y preocupado por los deberes del ciudadano. Sus ideas, por su moderación y su realismo, inspiraron a muchas constituciones: en América y en Francia, especialmente la Constitución del año VIII de la que Sieyès fuera el principal autor.

La *Nova Solyma*, en un principio atribuida a Milton y luego, con mayor veracidad, a Samuel Gott, apareció hacia el año 1648. Anuncia el reinado de la clase media: la burguesía da el tono a la vida nacional y toda la obra refleja un ideal de buena gestión y de cautela. La economía doméstica, considerada como la madre de todas las virtudes, facilita el acceso a la nobleza de la ciudad. "No despreciamos a los recién llegados porque muchos entre ellos, con toda probabilidad, hicieron más individualmente para el bien del Estado que por lo menos una docena de hijos de familia: por lo tanto, otorgamos al recién llegado el título de nobleza que corresponde a sus actos" (*Nova Solyma*, vol. II, p. 117).

La *Macaria* de Hartlib tiene el mismo carácter concreto y medido. La economía está estrictamente dirigida, el Estado personificado por una especie de realeza patriarcal y la explotación racional del país está a cargo de un instituto de investigaciones. Hartlib no pretendió tanto escribir un brillante ensayo como ofrecer a Inglaterra un ejemplo capaz de guiarla en el camino de la Razón —en realidad de cierta razón burguesa.

Noland, o la República de Ninguna parte, fue publicada por primera vez en el año 1666. Este país, ubicado por el autor en la *Terra australia incognita*, es una réplica exacta de Inglaterra en las antípodas: mismo clima, idéntico relieve, igual lengua, la misma religión y, hasta un período cercano, idéntica historia. Sin embargo, allí la monarquía acaba de ser reemplazada por la república.

En el país de Noland, las divisiones administrativas y políticas no reposan ni en la población ni en la superficie, sino en el grado de fortuna mobiliaria o inmobiliaria de cada ciudadano, de cada parroquia; esto es la división censataria tan querida de la burguesía, base de todas las constituciones aplicadas por la Revolución francesa y por el Imperio, por monarquías y repúblicas hasta la segunda mitad del siglo XIX.
Si la organización político-administrativa se basa en el principio democrático de la elección, en cambio la sociedad se considera como una asociación y una jerarquía en función del criterio único de la fortuna: los más ricos dirigen las finanzas públicas.
El paso de la monarquía a la república se efectuó sin tropiezos después de la extinción de la familia real, lo cual es una manera de resolver el difícil problema de la transición sin plantearlo.
La burguesía inglesa fraguó su puritanismo con todas las concepciones heredadas del siglo XVI. Cada individuo tiene que realizar su vocación porque la gloria de Dios y el bien común lo llaman a un empleo particular. Los negocios, el comercio son una oración; la tienda o el almacén, templos en los que puede servirse constantemente a Dios, en espíritu y en verdad. El beneficio es la parte visible de Tierra prometida concedida a cada uno como retribución de sus méritos. Bendijo Dios a quien respondió correctamente a su predestinación —a su vocación.
La pobreza significa a la vez la maldición del desierto y las siete plagas de Egipto sin contar unas cuantas calamidades más mencionadas por la Biblia. Por lo tanto, no conviene auxiliar a los pobres, y tampoco es saludable tender la mano a un pecador empedernido. A éstos hay que reformarles el carácter e inducirles a demostrar mediante buenas obras —en este caso una fortuna sólida, honesta y rápida— su predestinación a la salvación.
Muchas novelas de la época ilustran esta concepción cuyo recuerdo persiste en los personajes de Dickens.
El final del siglo XVII permite distinguir entre dos tendencias, sino dos corrientes, en el pensamiento utópico.
La utopía inglesa conservó durante mucho tiempo el tono de la crítica moderna procurando modificar, corregir algunos abusos en un conjunto considerado ya suficientemente armonioso; no lo abandona sino por el tono de la sátira humorística.
Por ejemplo, la *Oceana* de Harrington presenta ya un análisis de Inglaterra más que una visión utópica propiamente dicha. Propone medidas que pudieron ser adoptadas por Cromwell. Más aún, por primera vez entre los reinos de utopía, la República océana está dispuesta a iluminar el mundo por las armas...

La utopía francesa tiende cada vez más hacia la reflexión política. Pero, como no halla fácilmente la manera de expresarse, prolonga los viajes imaginarios; sobreviviendo apenas a sí misma, a principios del siglo XVIII intenta tímidamente proponer medidas adecuadas para la renovación de un país cuyo porvenir parece incierto después de setenta años de reinado despótico.

El *Telémaco* de Fenelón se sitúa en una perspectiva evolucionista de la humanidad, según la moda de la época. En Bética viven "buenos salvajes". Es un verdadero paraíso terrenal, sin artes, ni leyes, ni moneda y casi sin técnicas. Todos los bienes son comunes, todos los hombres son libres e iguales; un jefe, que es el rey, rige a cada familia.

Volvemos a encontrar aquí, nuevamente afirmado, el dogma de la forma "primitiva" de la sociedad: una anarquía "patriarcal" —familiar— cuya ilustración buscan los filósofos en las relaciones de viajes.

En realidad, hay varias utopías en *Telémaco*. Después de esta visión del estado natural adaptado a la moda de la época, la *Salente* anuncia el advenimiento de un déspota ilustrado y prolonga el sueño del Gran Monarca. Ya no debe ser el rey la encarnación del poder divino en la tierra, sino el hombre más sabio del reino. Al respecto, Fenelón describe un paternalismo estatal en el que leyes suntuarias sobre la vestimenta, la alimentación y la vivienda regulan la vida de los ciudadanos. Se condenan el lujo y las riquezas; asimismo, como en la *República* de Platón, se reglamenta muy rigurosamente el libre ejercicio de las artes, a fin de mantener la austeridad de las costumbres.

A Luis XIV no le gustó este cuaderno *ad usum Delphini*, tal vez porque ya no se consideraba como el monarca providencial que esperaba Europa, sino el mundo, tal vez también porque, en el ocaso de su vida, se sentía incapaz de justificar sus propias esperanzas.

* * *

Pero en este fin de reinado, Occidente duda de sí mismo. Tanto rigor religioso lo asusta y el libertinaje no lo satisface. La ciencia afirmó más allá de sus capacidades y probó y prometió más de lo que pudo ofrecer. El llanto de los humildes sube de los campos hambrientos. Inglaterra pasa por un largo período de revueltas campesinas que recuerdan los temas y las reivindicaciones de la rebelión del año 1607. Miles de hombres y mujeres, acosados por la miseria, arremeten contra las cercas, las cortan y llenan las zanjas: todos gestos simbólicos dirigidos espontáneamente en contra de los arriendos abusivos exigidos por los *squires*, pero también gestos que expresan el viejo sueño de la tierra unida, sin cercas ni zanjas: la tierra común.

En Francia, la inseguridad crece en el campo, inquieta a la burguesía y parte de la nobleza, induciéndoles a dudar de una monarquía tan poco preocupada por los intereses de las notabilidades.

Cada guerra real provoca el paso de huestes cuyas fuertes refriegas pesan sobre los pueblos y las aldeas, así como choques, revueltas y abandonos cada vez más frecuentes de la tierra. Decían que en algunos lugares, los campesinos comían pasto o se volvían locos de miseria fisiológica. Los campesinos revolucionados andaban en bandas de cinco a diez mil hombres por Poitou, Lemosín, Angoumois y luego, en el año 1637, por Gascuña y Perigord.

En el año 1638, los Descalzos de Normandía protestan contra la gabela de la sal. En las ciudades, los "compañeros" fomentan disturbios cuando el pan está demasiado caro, los salarios muy bajos y los impuestos muy fuertes. No pasa un año sin que se cuente una revuelta popular, en todos los confines de Francia, haciéndose eco de los movimientos milenaristas que mueren lentamente en Alemania y en Bohemia.

Este clima de miseria e inseguridad explica las tendencias de la utopía francesa a principios del siglo XVIII:

—necesidad de leyes justas para terminar con los abusos, causas de violencias que diezman los campos y las ciudades artesanales;

—necesidad de un monarca ilustrado más preocupado por el bien de sus súbditos que por la gloria de su reinado;

—y, sobre todo —porque la miseria era atroz y el lujo de los poseedores aún más difícil de justificar— instauración de la igualdad entre los hombres.

Así, las tendencias de la utopía en el siglo XVII y a principios del siglo XVIII, van menos hacia el sueño que hacia la reflexión política. En ellas aparecen las aspiraciones de Occidente, o más bien los deseos de una clase social que tiende a identificarse con Occidente.

Para empezar, el país, sea cual fuere, necesita un rey ilustrado en vez de un personaje sagrado con intenciones imprevisibles. El dogma de la predestinación no se adapta a la política y el ciudadano no quiere ser un juguete entre las manos del rey. El tema del Gran Monarca se precisa y se aclara, apartando sus sombras de las claridades demasiado fuertes de Luis el Grande. El origen y la legitimidad histórica del Gran Monarca importan poco.

Ese Gran Monarca será un déspota ilustrado; llamará a su lado, para formar parte de su Consejo, e incluso para compartir el poder, a hombres justos, capaces de regir un país como una casa de comercio, con las mismas reglas de escrupulosa honestidad.

Así afirma la burguesía su voluntad de participar en el gobierno del reino en la medida de sus méritos, estimando que sus derechos están mejor asentados por éxitos económicos individuales que por actos de valentía perdidos en un pasado lejano.

Las utopías establecidas en su felicidad le ofrecen la visión de una sociedad cuya perfección no debe nada a la violencia. Las capitales del sueño no mandan misioneros a predicar en las cortes de Europa ni obligan la humanidad a compartir su felicidad. Sin duda, los príncipes-filósofos tomaron conciencia de los problemas sociales del momento: pero los rechazan de sus ciudades radiantes o de sus islas milagrosamente conservadas, mediante una negación pura y simple que expresa la huida a los confines del mundo.

El tema de la sociedad comunista aparece en todas las utopías de esta época porque el sentimiento de la propiedad, profundamente grabado en las costumbres, se hace insoportable a la conciencia de los propietarios que se dicen cristianos. A la vez, persiste el sentimiento tenaz de que la "tierra común" suprimiría todas las barreras sociales, tanto la barrera de la sangre azul que separa a la nobleza de la burguesía, como la cortina de oro tendida entre la burguesía y el pueblo.

Pero nadie quiere imaginar el camino sembrado de sangre que falta recorrer para establecer cierta igualdad entre los hombres, por no poder asegurar todavía su felicidad en la tierra.

* * *

Los Severambos, héroes de una *Histoire des Sévérambes*, publicada en el año 1677 y atribuida a Vairasse, habitan "una parte del tercer continente comúnmente llamado Tierra austral". Su rey, Severas, como Luis el Grande, es severo pero justo —evidentemente en aquella época había que presentar así las cosas para que lo publicasen a uno—. Las instituciones de este pueblo dichoso sólo tienen el objetivo de refrenar los abusos provocados por tres vicios capitales:

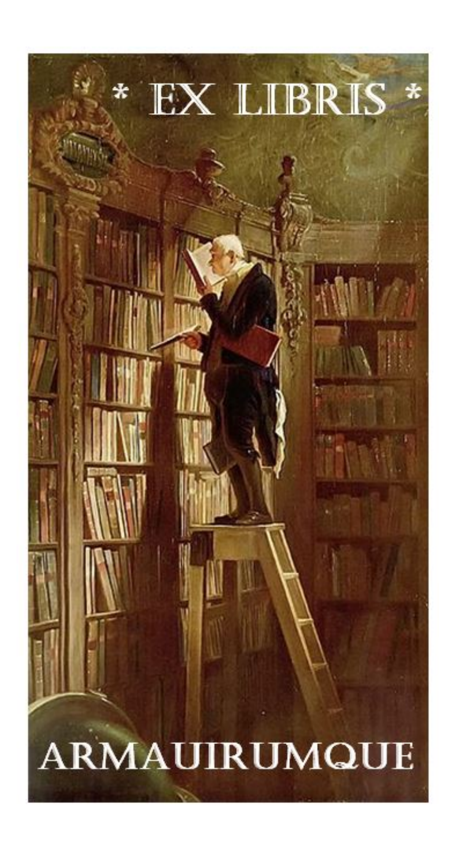
—el orgullo, suprimiendo a la nobleza sustituyéndola por magistrados elegidos.

—la avaricia, por la supresión de la propiedad privada y por la institución, hoy muy conocida, de los almacenes colectivos en donde cada uno puede escoger cuanto necesita.

—la ociosidad, porque, como en las otras utopías, los niños educados por el Estado aprenden un oficio según sus capacidades y, por lo tanto, todo el mundo trabaja ocho horas diarias.

Vairasse expresa la opinión comúnmente aceptada en el siglo XVIII de que las leyes malas suscitan y alientan los vicios. Basta, pues, con reformar las instituciones y promulgar buenas leyes para enderezar a los hombres.

Se habla cada vez menos de religión en estas utopías políticas. Se recomienda la creencia en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma, más por respeto a las conveniencias que por convicción, puesto que, sobre todo "se idolatra al conocimiento y la razón".
Claude Gilbert, en su *Histoire de l'Ile de Caléjava ou Ile des Hommes Raisonnables*, presenta instituciones muy parecidas a las de los Severambos. En Caléjava, la razón ya no es sólo un mero instrumento conceptual que permita aprehender lo concreto, no es sólo la norma axiomática, sino, antes que nada, una "conciencia intelectual infalible", una "voz inmortal y celestial", origen de las leyes justas y de la obediencia del individuo como otrora el alma racional en la República de Platón.



XI

DEL ORDEN NUEVO A LOS "REDILES" FILOSOFICOS DE LOS FISIOCRATAS

DESDE la Antigüedad hasta la época industrial, es decir, hasta principios del siglo XVIII, las técnicas nunca dejaron de evolucionar, pero, en cambio, la concepción del trabajo no ha sufrido ningún cambio desde el Neolítico. Los artesanos siguen agrupados en corporaciones que son verdaderas castas. Muchas veces a estas organizaciones las acompañan cofradías religiosas y hermandades místicas de hombres. La división del trabajo se mantiene muy rígida; las mujeres, excluidas de las asociaciones de obreros y de las corporaciones, se dedican a tareas paralelas y complementarias de las actividades de los hombres.

El nuevo pensamiento se manifestará primero por una concepción diferente del trabajo —de la producción—. En el año 1728, en Rennes, la comunidad de los sastres autoriza a las mujeres a trabajar. Trátase de una primera medida, modesta por cierto, porque las mujeres seguían trabajando en la casa, aunque no dejará de tener hondas consecuencias, ya a partir de entonces, podían competir con los artesanos.

Aquella fecha no carece de importancia. Al mismo tiempo, aparece en Londres la primera Enciclopedia que inspiraría, algunos años después, a la Enciclopedia francesa. Sin embargo, no hay que considerar esta publicación como la causa real de un cambio sino más bien como el intersigno de un nuevo espíritu, una nueva manera de pensar, el anuncio de la puesta en tela de juicio de las estructuras intelectuales aparentemente más asentadas.

Las estructuras económicas tradicionales ya no controlan ni satisfacen el creciente consumo que provocan nuevas necesidades, mientras se derrumban las viejas estructuras sociales y las antiguas prohibiciones bajo la presión de ideas nuevas. Una verdadera crisis espiritual enjuicia a los valores tradicionales.

Como ocurre a menudo, las ideas cambian pronto pero se alteran y se modifican mucho más lentamente las estructuras y las instituciones. La primera industria del siglo XVIII se instala fuera de las ciudades, en el

campo, en un sector de actividades tradicionalmente reservado a las mujeres: el hilado y el tejido, utilizándose así tanto las costumbres locales como las familiares. En esta primera etapa, sin embargo, sigue tratándose de una actividad secundaria que se inscribe dentro del ámbito de una economía agrícola y familiar, absorbiendo la mano de obra libre por las faenas del campo o demasiado débil para dedicarse a ellas de modo eficaz. La mujer hila y teje para un negocio en vez de hacerlo puramente para el hogar. Pero, a partir del año 1790, esta industria se concentra en grandes hilanderías que emplean una mano de obra inútil en el campo y sobrante en el hogar, es decir, jóvenes solteras, con la mitad del salario que se paga a los hombres, el cual tampoco sobrepasa el jornal de un obrero agrícola.

Hasta el año 1733, la producción de los tejidos se mantuvo casi exclusivamente a un nivel artesanal. En el año 1724, Daniel Defoe describe la fabricación de los tejidos de lana por cultivadores artesanos en esta forma: los paños tejidos a mano se "blanqueaban" luego con leche cortada y se secaban al sol antes de recibir el tinte.

El deseo de producir más a un costo menor conduce al invento de la naveta de John Kay en 1733, así como de un telar más perfeccionado aunque todavía bastante rudimentario: la Spinning Jenny. Aparecen en 1765 las fábricas de Arkwright que utilizaban el agua como fuerza motriz y se multiplicaban a partir de 1768. La primera hilandería de vapor data de 1785.

La mano de obra conoce un profundo cambio desde el punto de vista cualitativo. Los artesanos son reemplazados por obreros apenas especializados, mujeres y niños. Asimismo aumenta el número de trabajadores y se modifica su repartición; dejan de estar integrados en la sociedad para concentrarse en masas productoras que se localizan en las zonas industriales.

La aplicación del vapor y la aparición de máquinas más complejas muy pronto llevan la producción a otro nivel, lo que hace necesaria tanto la concentración de los obreros en un local único, como la adopción de una disciplina de trabajo. Los artesanos tratan de aumentar sus ganancias y, por lo tanto, su producción, ya que les pagan por piezas. La mayoría de los inventos prácticos, a principios de la mecanización, fueron concebidos por laboriosos aficionados, en busca de un beneficio inmediato.

La industria pesada, tal como la concebimos hoy, aparece en Inglaterra y en Francia. El mercado de la mano de obra sigue bajo el control estricto de las asociaciones de obreros que se convierten en el sistema nervioso, la fuerza organizadora de una masa obrera en pleno crecimiento. Contrariamente a lo que dice Jaures en su *Histoire Socialiste de la Révolution*, la artesanía, si no la industria, era lo bastante poderosa y concentrada

—al menos en París— como para agrupar, si no a un proletariado, por lo menos una clase obrera que tuviera una conciencia de clase "enérgica y distinta". Así, los obreros papeleros constituyeron una asociación que cubría a toda Francia y estaba en capacidad de lanzar consignas de huelga, como lo hicieron en Thiers, entre 1732 y 1734 o en 1772.

Ciertamente, no hubo un movimiento obrero, tal como se entiende hoy, pero sí tuvo Francia una red artesanal capaz de transportar ideas nuevas así como —y sobre todo en las grandes ciudades— de actuar con objetivos precisos.

En el siglo XVIII, con su población laboriosa, su clase media artesanal, y su burguesía, las ciudades van a actuar sobre el país rural como focos de difusión de una cultura diferente: epicentros de ondas profundas.

Dentro de las ciudades mismas, los nuevos productores toman conciencia de su fuerza y del hecho de que no constituyen, pese a todo, más que una minoría política en medio de las estructuras estáticas, un elemento capaz de transformar los reinos de derecho divino: vino nuevo que fermenta peligrosamente dentro de viejos odres.

Frente a esos cambios que anuncian los trastornos futuros, la reflexión política seguirá una triple vía:

Primero: criticará los abusos e incoherencias del viejo orden monárquico. Esta vía la caracteriza la obra de Swift que repetirá casi en el mismo tono, los ataques lanzados por Erasmo y por Rabelais en circunstancias análogas. Luego, buscará con los fisiócratas, so pretexto de preparar una sociedad nueva, un refugio en el pasado. Por último, intentará definir lo que será la sociedad nueva pero sin considerar la revolución ni su necesario y sangriento tributo. De nuevo, la reflexión política se hará por un tiempo utopía: sueño de un porvenir mejor que refleja extrañamente los colores suavizados del pasado.

* * *

La obra de Swift, como el pensamiento de Cirano de Bergerac, marca un alto propicio a la reflexión. No propone un ideal opuesto a la realidad sino una crítica filosófica y una puesta en entredicho de las reglas de nuestra sociedad. Swift inaugura un género que cultivará mucho más tarde Aldous Huxley y, en cierta medida, con un tono distinto, George Orwell. *Los Viajes de Gulliver en los Países de Liliput o de Brobdingnag* son una manera de criticar —vistas de lejos— las costumbres de Inglaterra y de Europa. El mundo enano de Liliput encarna la miseria de las intrigas de corte y la ingratitud de los príncipes.

Cuando Gulliver describe las leyes y las costumbres inglesas, el rey de Brobdingnag —la isla de los gigantes— hace preguntas que pudieran ser las del Platón de la *República* de regreso en 1726. Pregunta cuáles son

los métodos empleados para la educación física e intelectual de los jóvenes patricios, qué tipo de cualidades se exigen a quienes se llaman *lords*. El gigante real se asombra al oír hablar de guerras continuas e interminables, de esta historia que no es más que una acumulación de conspiraciones, rebeliones, asesinatos, matanzas, revoluciones y destierros. Concluye, dirigiéndose a Gulliver: "¡La gente de su raza forma en conjunto la más odiosa y pequeña gentuza que la naturaleza ha permitido arrastrarse por la superficie de la tierra!"

"Para mí —dice— toda la ciencia del gobernar se reduce a principios muy sencillos, el sentido común, la razón, la justicia, y la bondad". Anunciando ya a los fisiócratas, es de su opinión que "aquél que hiciera crecer dos espigas de trigo o dos briznas de pasto en un rincón de suelo que no alimentase antes más que uno, éste hubiera merecido mucho más de la humanidad y hubiese rendido un servicio más grande a su país que toda la ralea de los políticos junta".

Como muchos utopistas, Swift halla la sabiduría en la imagen tranquilizadora del pasado. Los gigantes que moran en la isla de Brobdingnag son los descendientes —aunque degenerados— de los que poblaron a la tierra en los orígenes de la humanidad.

Para Swift el porvenir está nublado por todas las promesas mentirosas de la ciencia que desmienten pobres realizaciones —fracasos.

En su viaje a Balnibarbi, Gulliver visita la isla de Laputa —cuyo nombre es lo suficientemente evocador como para evitar cualquier búsqueda de clave—, Laputa la isla voladora, paraíso de la arbitrariedad tecnocrática, de los sueños huecos y de los mundos invertidos. Los laputianos, perdidos en sus especulaciones filosóficas, tienen un ojo vuelto hacia dentro, y otro orientado hacia el cielo. El rey se ocupa de problemas de altas matemáticas que le hacen perder de vista la felicidad de sus súbditos: amarga caricatura ésta de los príncipes-filósofos y de los grandes metafísicos de todas las "Casas de Salomón".

La Academia de Planificación elabora ingeniosos sistemas de aprovechamiento de los recursos del país que no logran sino multiplicar las tierras incultas, las casas en ruinas, mientras que manadas de hombres reducidos a la miseria deambulan desnudos y hambrientos.

Gulliver no encuentra la verdadera sabiduría más que fuera de la humanidad, en el país de los caballos filosóficos, los Huihnhmns, quienes esclavizaron y domesticaron a los Yahoos —hombres degenerados que regresaron al estado de naturaleza, y recuperaron su forma original, malos, marcados por todos los vicios, muy lejos de la pintura idílica del "buen salvaje".

Mientras parece que existe en los otros animales un gusto natural hacia la limpieza, los Yahoos tienen una inclinación especial hacia el impudor

y la suciedad. Devoran todo lo que encuentran: hierbas, raíces, bayas, carnes corrompidas. Su jefe es el peor conformado y el más maligno de todos. Al igual que los hombres, ni siquiera alcanzan al entendimiento de los galgos de la jauría, ya que éstos al menos tienen el suficiente seso como para distinguir y seguir la voz del más competente de ellos, sin cometer nunca el más mínimo error".

A este desecho humano, a esta visión excremental de la humanidad Swift opone los caballos filósofos, los Huihnhmns que ignoran tanto el pudor como los vicios, hasta el punto de no poseer una palabra para designar la mentira. Tampoco conocen el amor y crían a sus potros sólo por deber, a fin de perpetuar la raza; tampoco tienen instintos, porque la razón ha suplantado en ellos todo sentimiento. Sin embargo, esta misma razón, llevada a su más alto nivel no les indujo a construir una ciudad con sus leyes y sus instituciones. Las palabras poder, guerra, gobierno, son tan inocuas para ellos como las de obediencia, odio o amor.

"Los huihnhmns no poseen textos escritos. Pero ocurren pocos acontecimientos notorios en un pueblo tan unido, naturalmente llevado a una vida de virtud, enteramente gobernado por la razón y sin contacto alguno con las demás naciones del mundo.

Swift presenta una conclusión que se sitúa entre la paradoja y una concepción particular del pecado original. Lo que entendemos como civilización no existe sino en la medida en que los hombres quieren satisfacer y suprimir a sus vicios por igual.

El hombre no puede escapar a esta contradicción más que por la Razón, única capaz de llevarlo por el camino de la renuncia. Sólo así entonces se liberará de todos los vicios que lo agobian como si fueran enfermedades del alma y del cuerpo. A la vez, será libre, vale decir, liberado de las leyes de la ciudad, de la necesidad de tener leyes, purificado de todos los deseos que no son necesarios a la conservación del individuo y de la sociedad.

Swift, como testigo de los abusos de la política inglesa en Irlanda, dejó de creer en la virtud de las leyes justas que se revelaron incapaces de vencer una naturaleza humana pervertida para siempre. En contra de la corriente de su siglo, el canónigo de San Patricio hace del individuo ilustrado por la razón el único elemento constitutivo posible de todo sistema social, pero sin llegar nunca a decirnos si esta razón, capaz de apagar los fuegos de la vanidad, de la violencia y de la concupiscencia, es el resultado de la meditación individual o la consecuencia de la gracia divina.

* * *

"Utopías" moderadas que no implican más que reformas menores, ilustran la larga estabilidad del sistema social británico, pese a las mejoras técnicas

considerables que tuvieron innegables repercusiones económicas. Estas "utopías" expresan una inquietud ante el porvenir y casi una nostalgia del pasado, nuevo color del sueño compensador que ha sido siempre.

En el año 1755, con un *Voyage to the Center of the Earth*, un autor anónimo vuelve al tema clásico de una sociedad pura que se salvó milagrosamente tanto de los vicios inherentes a la condición humana como de la idea misma de progreso; asociación de ideas muy significativas, pues toda una clase social se inquieta ante el progreso acelerado de los medios de producción y sus consecuencias sociales.

Hay que admitir las fábricas, las minas, las ciudades hacinadas, la burguesía convertida en caballería de los tiempos modernos, la clase media e incluso el proletariado. Esta última categoría compone los condenados de la tierra, como lo reconocen perfectamente los burgueses puritanos, para quienes la miseria de este mundo es la consecuencia de una oscura pero innegable maldición; la primera ley que reglamente el trabajo de los niños se votará solamente en 1802, después de una serie de encuestas y denuncias particularmente ilustrativas.

En el año 1791, Robert Wallace inicia los primeros estudios críticos sobre las utopías, discutiendo acerca del valor de las mismas, y colocándose desde un punto de vista teórico y práctico. Publica un volumen de ensayos bajo el título de *Various Prospects* y llega a la conclusión de que los mejores planes de reforma social son todavía los de Platón y de Moro: las ciudades que rodean al individuo con leyes justas y lo preservan de su libre albedrío.

El ideal de felicidad común y de vida sencilla que aparece en estas utopías—dice Robert Wallace —"ofrece los remedios más apropiados y también más nobles para curar los males de las sociedades actuales que sacrifican a la riqueza la salvación a la vez física y moral de sus miembros". Lamenta que el progreso moral no acompañe siempre al progreso material, opinión que compartirán, desde luego, todos los pensadores políticos del siglo XIX.

A su juicio, la resistencia de los privilegiados puede dificultar mucho la implantación de un orden nuevo. Por eso, haría falta una revolución general o bien un lento contagio a partir de algunas comunidades modelos libremente organizadas y dirigidas por ciudadanos dotados de cualidades morales excepcionales.

Aquí está planteado el problema que dividirá al pensamiento de Occidente en los albores de los tiempos modernos que se avecinan.

Las soluciones propuestas: revolución general o comunidades modelos libremente organizadas vuelven a encontrar el impulso del Milenarismo o la quietud de las utopías; ambas a veces se confundirán o, en el discurrir de los siglos, alternarán en el pensamiento de los hombres.

En Francia, los príncipes-filósofos reclaman el poder sin querer arriesgarse a una aventura revolucionaria que ni siquiera pueden concebir. En realidad, la sociedad futura que ellos anuncian, recoge del pasado la virtud tranquilizadora de las leyes justas, el equilibrio de la naturaleza; en igual forma, Hipódamos el *Meteorólogos* diseñaba el plano de la ciudad nueva armonizándole con el cosmos tal como lo concibieran los antiguos. En el Siglo de las Luces, los fisiócratas asustados ante un Occidente en marcha, buscan a su vez leyes naturales inmutables porque temen a un presente lleno de amenazas y a un porvenir imprevisible.
Se presentan a menudo a los fisiócratas como los padres del liberalismo económico y como pensadores raros que formularon teorías, muchas veces pueriles, sobre la tierra, madre exclusiva de todos los bienes, o sobre la circulación de las riquezas reducida al mecanismo de la circulación sanguínea descrita por Harvey.
De acuerdo con Dupont de Nemours, la fisiocracia se basa en la naturaleza del hombre para exponer las leyes necesarias que debe establecer un gobierno: leyes hechas para el hombre y adaptadas al hombre de todos los climas y de todos los países; "...en la base: una divinidad benéfica que desea ver a la tierra cubierta de hombres felices" (Mercier de la Rivière, *Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, p. 638).
Para realizar este orden natural, la humanidad debe volver atrás. Los fisiócratas recomiendan rechazar el porvenir, porque a éste lo determina un pasado cargado de caídas morales y de perversión industrial.
En el horizonte de la conciencia fisiocrática se perfila la imagen de una China patriarcal y agrícola, gobernada por un emperador Hijo del Cielo y primer labrador de su imperio. China es el Estado más parecido que existe al mundo conocido de la verdadera teocracia que se llama monarquía económica" (Abate Baudeau, *Première Introduction à la philosophie économique*, p. 798).
La obra de los fisiócratas es el testamento de una sociedad indefectiblemente condenada a muerte, de una economía que está transformando violentamente la revolución industrial, no sólo en sus manifestaciones sino también en sus estructuras más profundas, en su misma esencia.
La secta presenta su doctrina como una perspectiva promisoria, una garantía de renovación; sin embargo, no es más que la expresión nostálgica de un apego al pasado; no se trata de una filosofía política sino de un "redil" a tono con la época. Los filósofos se vuelven fisiócratas a la vez que se divierte la buena sociedad cuidando de sus ovejas adornadas con cintas. Se asustan unos y otros ante el descalabro financiero del reino, la desvalorización de las tierras y el espectáculo de Francia con la tercera parte de sus campos sin cultivar. Unos y otros quieren incluso ignorar los arrabales donde se hacinan los artesanos, así como los nuevos

problemas que éstos plantean y que no pueden resolver estructuras monárquicas establecidas para regir una sociedad rural estática.

Se elogia a la agricultura con el mismo tono de las *Bucólicas*. "Hace la virtud de los pueblos y la fuerza de los Estados". A menos de que sea, como lo afirma Mirabeau, "el arte de la inocencia y de la virtud".

Los remedios propuestos —y fueron muchos— por lo general se perdieron en el *impasse* de las recompensas, de los premios o de las cintas otorgadas por sociedades de estímulo: comicios agrícolas antes de tiempo.

Como todos los sistemas, la doctrina de los fisiócratas buscó la autoridad de principios evidentes. Los miembros de la secta reivindicaron, ellos también, al derecho natural como fundamento de su sistema, transposición a la política de las reglas impuestas por la naturaleza.

El derecho declaratorio de la propiedad de bienes raíces, sacralizado, se proclama derecho natural. "Necesidades limitadas y justificadas por clases poderosas recibían así la garantía de ser exigencias requeridas por Dios y válidas para todos los pueblos" (Hasbach, "Fundamentos filosóficos de la economía política de Quesnay y de Smith", in *Revue d'Economie politique*, 1893, p. 767).

Así pues, según este "orden natural" existen los propietarios y los no propietarios. Los propietarios gozan de las rentas de sus bienes, los otros deben trabajar y reciben un salario. Como lo dijo Mercier de la Rivière: "Los artesanos no son más que hombres a sueldo, domésticos de los propietarios".

La empresa industrial o comercial es considerada como poco rentable por los partidarios del orden nuevo. "No rinde nada más allá de los gastos de la explotación". El porvenir de un país industrial les parece incierto, basándose en los ejemplos de Cartago, de Venecia o de Holanda, "todos Estados mercantes".

En verdad, la fisiocracia fue un intento para salvar la nobleza rural, una vuelta al pasado. Este emperador de China incólume, eterno, no es más que el rey de Francia que tambalea. Ese derecho natural no es más que la ilusión de una clase social que sabe muy bien que algún día tendrá que renunciar.

Por querer limitarse a lo que llamaban la realidad, esos economistas olvidaron "los inconvenientes de las costumbres que proponían, la intemperie de las estaciones, la diferencia del genio, de las costumbres, de las leyes y de las relaciones entre naciones" (Observaciones del Parlamento de Ruán, 25 de enero de 1769) —de hecho, olvidaron el hombre.

A principios del siglo XVIII, sigue planteándose el problema de saber si la sociedad armoniosa reposará en el acuerdo de las conciencias individuales ilustradas por la Razón, adaptación de la Gracia divina, o si la Ciudad justa debe obligar al individuo mediante la necesidad de sus

leyes racionales hechas para asegurar el bien máximo de los hombres en la tierra —pese a ellos mismos.

El enigmático Morelly procurará resolver el problema con un *Essai sur l'Esprit humain* aparecido en el año 1743, *La Basiliade ou le Naufrage des iles flottantes,* en 1753 y, sobre todo, el *Code de la Nature* que data de 1755.

Babeuf se proclamará un seguidor de Morelly, Fourier se inspirará en él, y Tocqueville, en *L'Ancien Régime et la Révolution* afirmará haber encontrado en su obra "todas las doctrinas de los economistas sobre la omnipotencia del Estado y sus derechos ilimitados, así como varias de las teorías políticas que espantaron más a Francia en estos últimos tiempos y que nos imaginamos haber visto nacer".

Le Naufrage des iles flottantes, largo poema en prosa atribuido al sabio indio Pilpai, recuerda en muchos aspectos la historia de los "trogloditas" de Montesquieu. Una sola pareja virtuosa, milagrosamente salvada, dio origen a un pueblo bueno como sus fundadores. Pero, en el discurrir de los siglos, abandonaron, como los otros, el estado natural. Evolucionaron, desarrollándose en un buen sentido, mientras que el resto de la humanidad se hundía en las tinieblas de la involución.

Aquí reposa la idea original de Morelly. Buffon estableció que todos los demás reinos obedecían a una evolución y la idea tendrá éxito aunque se basara en un conocimiento muy incompleto de los seres vivientes. Pero —dice Morelly— existe una evolución propia de la humanidad y ésta no es necesariamente buena. El progreso de las técnicas y de las artes no produce obligatoriamente el progreso moral. El hombre mismo, dueño de las estructuras sociales que se da y de las reglas que concibe, es el único que puede determinar el curso de su evolución.

El *Code de la Nature* es probablemente uno de los libros más importantes del siglo XVIII. Plantea un problema crucial para la época, el dilema de la civilización industrial, que ya fuera abordado por Swift, Mandeville y Montesquieu. ¿Una civilización técnicamente compleja puede tener también un alto nivel moral si se ha procurado edificarla sobre leyes justas?

"El hombre nace vicioso y malo. No, dicen algunos; pero la situación en la que se encuentra en esta vida, la constitución misma de su ser, lo exponen inevitablemente a pervertirse". Y Morelly añade aparte: "¿Cuántas impertinencias en prosa y en verso se dijeron al respecto?" "Por lo tanto, había que descubrir una situación en la que sea casi imposible que el hombre se muestre depravado o malo, o por lo menos *minima de malis*... Este análisis, como el de las ecuaciones matemáticas que aparta y hace desaparecer lo falso, lo dudoso, por fin hubiera revelado la equis, quiero decir la Moral verdaderamente susceptible de las demostraciones más claras".

Morelly se sitúa frente al problema planteado por la creencia en el pecado original, base de cualquier meditación acerca del hombre. "El hombre no tiene ni ideas ni inclinaciones innatas. Desde el primer momento de su vida se halla envuelto en una indiferencia total, incluso para su propia existencia. Un sentimiento ciego que no difiere del instinto de los animales es el primer motor que interrumpe esta indiferencia". En cuanto a lo otro, "el mundo es equilibrio, el hombre tiende a vivir en sociedad por una suerte de atracción moral... En el maravilloso autómata de la sociedad todo está compuesto, pesado, previsto... todo está arrastrado, todo está en marcha hacia una sola meta común".

La sociedad, esta máquina compuesta de partes inteligentes "suele operar independientemente de su razón". Este orden notable —dice Morelly citando a Cicerón— fue establecido por la Naturaleza. Sólo el hombre puede viciar el orden natural aplicando a sí mismo los sentimientos que debiera tener para la comunidad.

"El único vicio que yo conozco en el universo, es la Avaricia; todos los demás, sea cual fuere el nombre que se les dé, sólo son tonos o grados de aquél... Todo se resume en ese sutil y pernicioso elemento: el deseo de poseer".

Ahora bien, por culpa de "su loca constitución", los legisladores expusieron al hombre a los riesgos continuos de carecer de todo. ¿Es de extrañarse que se enardezcan hasta el furor las pasiones, para alejar estos peligros? Aquel deseo de poseer, reforzado aún por legisladores imprudentes, se ha vuelto como "un dique osadamente opuesto al curso apacible de un riachuelo, crecido por este obstáculo y convertido por sus desbordamientos en un mar tormentoso".

Algunos tratados de ética, cualesquiera que fuesen sus intenciones, merecerían, pues, que se les llamara: "El arte de convertir a los hombres en malos y perversos alegando los pretextos más especiosos" o "Medios de civilizar a los hombres por los reglamentos y las leyes más apropiadas para convertirlos en feroces y bárbaros".

En efecto —dice Morelly— tomemos el caso de estos "americanos" —los indios— tan enemigos de la ociosidad, tan sobrios en su vida, tan unidos entre sí. Imaginemos que un legislador europeo quiera inducirles a distribuir sus tierras de manera que parte de la población viva en la miseria y otra en la ociosidad. Su proyecto, desde luego, provocaría la indignación de estos indios felices. Ciertamente, el espíritu del cristianismo acercó a los hombres a las "leyes de la Naturaleza" pero la vanidad, o sea la Avaricia, les apartó de las mismas.

Desde el cetro hasta el cayado, desde la Tiara hasta la vil capucha, si se pregunta quien gobierna a los hombres, la respuesta es fácil: el interés personal o el interés extraño que se adopta por vanidad y es siempre tributario del primero".

El *Code de la Nature* concluye con un esbozo de constitución que vuelve en lo esencial a la *Utopía* de Tomás Moro y a *Las Leyes del Imperio de los Incas* de acuerdo con la versión de Garcilaso de la Vega. Incluso aparecen allí los mismos vestidos uniformes adornados únicamente con insignias de funciones u oficios.

Pero, como muchos otros, Morelly sólo logra establecer esta sociedad perfecta mediante una especie de maltusianismo intelectual, limitando el número de las personas que se dedican a las Artes y a las Ciencias. Está prohibida cualquier filosofía que sea distinta al estudio del Código de la Naturaleza y de cuanto se dijo acerca de la divinidad. En cambio —dice Morelly— "se dejará completa libertad a la sagacidad y a la penetración del espíritu humano acerca de las ciencias especulativas y experimentales que tienen como objeto ya sea la búsqueda de los secretos de la Naturaleza, ya sea la perfección de las Artes útiles a la Sociedad". "...Existirá una especie de Código público de todas las ciencias al cual no se añadirá nunca nada en cuanto a Metafísica y Etica más allá de los límites prescritos por las Leyes: se le sumarán solamente los descubrimientos físicos, matemáticos, o mecánicos conformados por la experiencia y el razonamiento".

Así, mucho antes de que la veneren en las catedrales en lugar del nazareno, se rechaza a la Razón individual, al menos como elemento constitutivo de la sociedad, y la sustituyen las leyes justas de los príncipes-filósofos.

Morelly intenta proporcionar a la construcción de la utopía el estilo de un razonamiento científico. "La Moral reposa en la psicología y no se puede comprender la política sin referirse al análisis del espíritu y del corazón".

Por lo demás, existen innegables semejanzas entre ciertas partes de la *Basiliada,* por ejemplo, y el *Segundo Discurso* de Rousseau. Se sugirieron muchos acercamientos entre el pensamiento de Morelly y algunas ideas de Helvetius y Holbach. Todas las proposiciones condenadas por la Sorbona en el *Tratado del Espíritu* se vuelven a encontrar en Morelly, pero también podrían hallarse sus orígenes en las concepciones psicológicas de Gassendi. Sus analogías con Diderot suscitaron discusiones apasionadas porque, durante largo tiempo, muchos críticos pensaron que Morelly era un seudónimo del ilustre enciclopedista, un diminutivo de Moro, en homenaje al primer utopista.

El pensamiento de Morelly animó toda la historia del socialismo, es decir, de las reivindicaciones de Occidente ante las contradicciones producidas por sus estructuras sociales y el espíritu del Evangelio, lo que Morelly señaló desde un principio.

"Este libro nos parece escrito ayer decía Tocqueville acerca del *Code de la Nature*— y data de cien años; apareció en 1755, coinci-

diendo con la fundación por Quesnay de su escuela, y es muy cierto que la centralización y el socialismo son productos del mismo suelo; en su mutua relación son lo que es el fruto cultivado comparado con el silvestre" (Tocqueville, *Obras Completas*, IV, p. 242).

Morelly fue con toda seguridad precursor de las grandes reformas de la revolución francesa, en la obra que publicó en 1751 bajo el título de *Le Prince, les Délices des Coeurs ou Traité des Qualités d'un Grand Roi et Sisteme General d'un Sage Gouvernement*...[6] Allí prevé todo un sistema de educación colocado bajo control del Estado, prohibiendo la enseñanza a las congregaciones religiosas y deseando la reducción del número de los ministros del culto porque —dice— "le corresponde al Estado codificar todas las manifestaciones exteriores del culto así como la condición de los eclesiásticos y sobre todo la de los monjes". Para terminar, "el Príncipe se apoderaría de todo lo Temporal eclesiástico, todo el Beneficio simple, toda fundación de Cofradías supersticiosas". Los bienes así confiscados recibirían de parte del Estado su verdadero destino caritativo.

En el transcurso de los siglos, se repetirá muchas veces esta célebre fórmula de Morelly: "El sacerdosio se ha convertido en una dominación, un poder que ocupa con pesar la segunda fila después del Cetro".

Sin embargo, cuando proclama: "Magistrados, Grandes de una República, Monarcas, vosotros no sois en el derecho natural más que simples ministros, diputados para cuidar de la felicidad de los hombres... tal es la Carta divina, perpetua e irrevocable de la que no puede zafarse el Soberano", no hace sino parafrasear al Evangelio según San Lucas.

Esta contradicción de Occidente, desgarrado entre la evolución de sus estructuras sociales y el espíritu del Evangelio que lleva en sí, aparece de nuevo en Restif de la Bretonne, sumándosele, además, la inquietud provocada por el desarrollo acelerado de la industria.

En el apéndice de su novela *El campesino pervertido*, título éste que ya constituye un juicio, Restif de la Bretonne presenta el plano de una aldea utópica, para hacer resaltar la vida malsana de París. Se trata de un pueblecito comunitario —no debe exceder las cien casas— colocado bajo la tutela de un cura elegido, y dotado de una explotación familiar, ya que las tierras y el ganado se reparten entre las familias cuyos productos se llevan a los graneros colectivos. Las comidas, tomadas en común en un refectorio, las preparan por turnos todas las mujeres.

---

6. Lo cual se traduce por: "Las Delicias de los Corazones o Tratado de las cualidades de un Gran Rey y Sistema General de un Gobierno racional" (N. del T.)

En un relato titulado *Las veinte esposas de los veinte asociados* plantea asimismo, casi por tanteos sucesivos, el problema de una cooperativa de producción y consumo. Instituye la semana inglesa y concede a su aldea una organización muy parecida a la de los falansterios del siglo XIX.

Aunque los títulos que tan cuidadosamente escoge o algunas situaciones escabrosas hayan creado cierta confusión acerca del espíritu de su obra, sin duda Restif de la Bretonne, a través de caminos que todavía quedan por señalar con mayor precisión, es uno de los fundadores del socialismo utópico.

Con el *Descubrimiento austral,* aborda el "gran estilo" utópico de apariencias científicas e incluso, más aún que Cirano de Bergerac, la ciencia ficción. Adopta las ideas de Buffón, el científico de moda, sobre el evolucionismo y el origen de las especies mezcladas con extravagancias personales, y agregándole a veces un dejo de erotismo, más que para facilitar la lectura de su obra, para fundar, tal vez, un género literario lucrativo situado entre la ciencia-ficción y el erotismo.

Las ideas políticas o filosóficas de Restif de la Bretonne no representan, que digamos, la parte más notable de su obra; las hay más atrevidas y declaradamente revolucionarias. Sin embargo, fue el primero en asociar el devenir del hombre al descubrimiento del universo, y el progreso humano a la ciencia. Estas nociones, están apenas esbozadas en su obra, probablemente no se hallaba capacitado para formularlas de modo tan preciso. Pero pronto se convertirán en la expresión de un nuevo momento del pensamiento de Occidente, un nuevo sueño.

La idea del tiempo liberador del hombre se precisa todavía más en una curiosa utopía, apenas mencionada por los especialistas, pero henchida de promesas y muchas veces inclusive —aunque sólo por algunos detalles— asombrosamente profética.

El año dos mil cuatrocientos cuarenta apareció en 1772 en Londres, sin nombre del autor con un subtítulo que decía "Más sueño que ninguno" y como epígrafe una frase de Leibniz: "El tiempo presente está lleno del porvenir".

Como Restif de la Bretonne, Mercier —R. Ruyer supone que éste es el nombre del autor (véase *La Utopía y los utopistas*, p. 205)— sienta las bases de su fe en el progreso del evolucionismo anunciado por Buffón. "La escala de los seres..." recibió entonces el signo de la evidencia. Se veía claramente que entre sí las especies se enlazan, en cierta forma se funden; que, por pasos delicados y sensibles, desde la piedra hasta la planta, desde la planta hasta el animal y desde el animal hasta el hombre; nada se interrumpe.

El personaje principal de su obra, el recitador —común a muchas utopías— es el hombre que durmió cien años, en este caso setecientos.

Al despertarse, descubre por etapas sucesivas que no solamente París, sino toda Francia, y la humanidad entera, han cambiado al reencontrar, por caminos que no revela el autor, el reino de la razón.

En Francia, "sin mayores esfuerzos se llevó a cabo la revolución merced al heroísmo de un hombre insigne; un rey filósofo, digno del trono ya que lo desdeñaba... La Bastilla fue destruida totalmente... y sobre las ruinas de tan horrible castillo se levantó un templo a la clemencia".

El nuevo Estado, bajo el reinado de Luis XXXIV es un Estado industrial que no debe nada de su prosperidad al oro de las Américas. "¿Sabéis cuáles son nuestras minas? ¿Cuál es nuestro Perú? Es el trabajo de la Industria".

De por sí estas dos frases resumen las aspiraciones de la "clase ilustrada" —de la burguesía— en este fin del siglo XVIII, cuyos deseos tendían hacia una monarquía parlamentaria; para sus partidarios, era el único régimen capaz de convertir poco a poco la miseria provocada por las estructuras sociales obsoletas, en prosperidad industrial. En suma, la burguesía francesa quería una Inglaterra o, tal vez mejor aún, una república helvética. Porque, "si el inglés sigue siendo el primer pueblo de Europa, y posee la antigua gloria de haber enseñado a sus vecinos el gobierno que conviene a hombres celosos de su derecho y de su felicidad", la estatua de la Humanidad, colocada en el centro de la capital, "está cubierta con el sombrero del gran Guillermo Tell... sonriendo a la augusta filosofía, su hermana".

Así pues, nuestro dormilón se despierta en un país ilustrado, virtuoso, sin por eso renunciar a los beneficios de la civilización material. Unos agentes reglamentan la circulación, siendo inaugurada la vía única: "los que iban tomaban la derecha y los que venían la izquierda"; desaparecen los embotellamientos: no existe "la visión ridícula e insoportable de mil carrozas mutuamente atadas e inmóviles durante tres horas mientras que el hombre imbécil que se deja llevar, olvidado de que tiene piernas, grita en la portezuela y se lamenta al no poder avanzar".

La ciencia es fuente de todo pensamiento, hasta el punto de convertirse en ciencia pura. No vacila Mercier en declarar: "El telescopio es el cañon moral que arruinará todas las supersticiones, y todos los fantasmas que atormentaban a la raza humana".

En la nueva sociedad, los ritos de iniciación son reemplazados por el descubrimiento científico del Cosmos; el joven presencia el infinito de los cielos mediante el uso del telescopio y el infinitamente pequeño por un microscopio. Ambos instrumentos no dejan de inspirar frases "sublimes y conmovedoras" al iniciador, según el espíritu de la época.

La vieja universidad que representa la Sorbona ha muerto, asfixiada por sus propias sutilezas; desprovistas de todo sentido en cuanto tuvieron que exponerse en francés corriente, única lengua científica autorizada. Los jóvenes reciben una educación que podríamos llamar "moderna" porque ignoran el griego y el latín. Las obras del pasado se conocen a través de buenas traducciones y el presente queda ampliamente abierto por la enseñanza de cuatro lenguas vivas: francés, inglés, alemán e italiano. Toda la ciencia del pasado, cuidadosamente expurgada, se reduce a mil folios, los cuales son a su vez condensados en un pequeño in-doce.

Se expurga el pensamiento de todo cuanto pueda recordar al pasado; se controla muy estrictamente la expresión de las ideas; se endereza al autor malo, es decir, el autor cuyo pensamiento no está de acuerdo con la doctrina de la ciudad radiante. Mientras siga insistiendo en su error, no puede aparecer en público sino con la cara cubierta por una máscara "a fin de disimular su vergüenza". Todas las noches, recibe la visita de dos científicos que acuden para refutar sus ideas y procuran devolverlo suavemente a la razón. Si se rinde ante sus argumentos, no se le perdonará de su debilidad momentánea: solamente se destruirán sus obras. Pero si nada lo convence, entonces podrán condenarlo a la "muerte civil": la detención perpetua en las cárceles del Estado —sepulcros cerrados con barrotes y cavados cerca de los cementerios.

Una gaceta, abierta por casualidad, nos dice que el mundo conoce transformaciones igualmente edificantes.

China renuncia a su alfabeto "jeroglífico", porque "las ciencias volaron de un país al otro como las letras de cambio". En el Japón, el descendiente del "Gran Taíco" acaba de hacer traducir *El Espíritu de las Leyes*. Méjico deja de llamarse Nueva España y los indios no andan más desnudos. En Rusia el soberano no lleva más el título odiado de autócrata sino el de Legislador. En Madrid, se promulga una ordenanza que prohibe para siempre el nombre de Domingo.

Por último, cerca de la estatua levantada en honor a la Humanidad en el centro de París "se alza, sobre un magnífico pedestal, un negro con la cabeza descubierta y el brazo tendido... A sus pies se leen estas palabras: "Al vengador del Nuevo Mundo". El es el héroe de la gran revuelta de los esclavos, "el Libertador del Continente americano".

XII

CUANDO LAS UTOPIAS SE REALIZAN

EL DESCUBRIMIENTO del Nuevo Mundo coincide con la aparición de la *Utopía* de Tomás Moro y, como para confirmar este paralelo, la revolución americana permite a los filósofos construir su primera utopía.

Entre tanto, las olas tumultuosas del milenarismo azotaron las riberas del Nuevo Mundo; ese continente en el que los primeros navegantes veían el Paraíso terrenal se ha convertido en la cuna de todas las sectas disidentes. Presbiterianos, independientes, anglicanos, unos frente a otros, meditan sobre el texto del apóstol Pablo: "Salid de entre ellos y estad separados dice el Señor, y no tocad la Cosa inmunda"; una manera como cualquier otra de posesionarse en nombre del Dios de amor de una tierra pura de todas las manchas de Europa. Además "todos veían como un signo de la Providencia divina el hecho de que América no se revelara a los europeos antes de la época de la Reforma... "New Amsterdam, New England, New York, New Haven, todos estos nombres no solamente expresan la nostalgia del país natal abandonado sino también la esperanza que en estas tierras nuevas la vida sea susceptible de adquirir otras dimensiones, ya que cualquier novedad es asimismo una esperanza de re-nacimiento" (Mircea Eliade, "Paraíso y utopía", En *Eranos Jahrbuch*, t. XXXII, 1963, p. 216).

Las vejaciones inglesas favorecerán la reagrupación en una misma área de la cosecha del Señor.

El día 22 de marzo de 1765, en la Asamblea de Virginia, surge un hecho nuevo en el pensamiento de Occidente, como antaño en el catalejo de Kepler las estrellas ignoradas de los hombres. El joven abogado Patricio Henry recuerda los derechos de los colonos americanos, durante tanto tiempo desconocidos por Inglaterra. "Es una raza de presidiarios", decía de ellos Samuel Johnson.

En un ambiente tal, se encona cualquier conflicto y, siendo las condiciones propicias, degenera en guerra de independencia, en este caso

una guerra que durará ocho años, deseada por todos aquellos que recordaban las persecusiones religiosas sufridas en la tierra natal.

El 4 de julio de 1776, el congreso americano vota la Declaración de Independencia y de Alianza redactada por Jefferson. La primera parte es una evocación, un recuento de la doctrina de los filósofos, una "Piedra Base", quintaesencia de todas las utopías.

"Consideramos como evidentes en sí las verdades siguientes: todos los hombres fueron creados iguales; el Creador los ha dotado de ciertos derechos inalienables; entre estos derechos constan la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Los gobiernos son establecidos por los hombres para garantizar estos derechos. Su poder legítimo emana del consentimiento de los gobernados. Cada vez que una forma de gobierno se aparta de esta línea, el pueblo tiene derecho a eliminarlo y a instaurar un nuevo gobierno".

A los americanos muchas veces se les consideraba en Europa, incluso en los círculos ilustrados, como hombres de la naturaleza llenos de virtudes ingenuas. Tal vez les confundían con los indios, actores complacientes de casi todas las utopías de la época.

La Declaración de Independencia fue como una fiesta de la luz oculta al fin triunfante, como la respuesta del Nuevo Mundo a los sueños que tantas veces Europa proyectara en la otra orilla del mar Océano.

Los americanos acaban de proporcionar a Francia el medio de resolver una contradicción espiritual, intelectual, social y económica: la revuelta y luego la revolución.

El pensamiento utópico, tantas veces confundido con el pensamiento político, refleja las aspiraciones de una clase social: la burguesía de la que seguimos las luchas desde el siglo XVI —y tal vez incluso desde el siglo XI. América encarna este ideal basado en el mérito, la ciencia y la armonía social obtenida por leyes justas. El pueblo, para asegurar su felicidad, tiene que servir a un mundo de mercaderes ilustrados a los cuales debe el país su verdadera prosperidad, mercaderes que son los sucesores de los sabios de la Ciudad del Sol, de los príncipes-filósofos de la Nueva Atlántida, y de los hermanos de la abadía de Theleme.

En efecto, en sus más lejanos viajes imaginarios, los utopistas sólo encuentran la imagen feliz de una sociedad en la que los filósofos son reyes, únicos capaces de brindar a los hombres las leyes que necesitan. Si en alguna ciudad radiante se instaura el comunismo, nunca lo eligen libremente los ciudadanos, y las leyes justas, por el mismo hecho de ser justas, no pueden ponerse en tela de juicio. Más aún, mediante la educación, se suprime cuidadosamente en el individuo toda facultad de juicio. Se alienta a la investigación en las ciencias físicas o matemáticas; pero la meditación filosófica está prohibida, salvo sobre el mismo *Code de*

la Nature transformado en filosofía de Estado. Ninguna utopía, incluso las más fantasiosas imagina un "Templo de la libre contradicción", una escuela abierta a todos, donde todas las filosofías pudieran exponerse libremente.
Sin duda, tuvimos la risa de Cirano y su enjuiciamiento acerca de las instituciones más aseguradas. Pero no se puede construir en él "¿por qué no?" ni considerar por igual todas las soluciones "posibles" a los problemas planteados por la presencia del hombre en el mundo.
La aventura de los libertinos si bien demostró la libertad de pensamiento de unos cuantos individuos pese a las presiones de su siglo y aunque permanece como una actitud subjetiva respetable, sólo podía llevar a Occidente a un *impasse*.

* * *

El descubrimiento del Nuevo Mundo fue para Occidente el signo de que era posible trascender el presente. El Imperio de los incas demostró a los filósofos que los hombres pueden estar sometidos a una opresión permanente siempre y cuando se les conceda un mínimo de bienestar material y, sobre todo, que se limite habilmente su horizonte espiritual, acondicionando desde su nacimiento al individuo, de acuerdo con un bien y una verdad determinados; los valores relativos de una sociedad se convierten así, para sus miembros, en valores absolutos.
Los teóricos políticos del siglo XVI y de los siglos posteriores, aceptaron ocuparse de la felicidad de un pueblo o de la humanidad entera, a condición de ser, en una sociedad organizada por ellos, los *orejones*: los dignatarios del Imperio de los incas cuyas orejas deformadas por pesados pendientes indican la pertenencia a la clase dirigente, pese a sus costumbres frugales y a su vestimenta de una sencillez ostentosa.
El éxito de los jesuitas en sus "Reducciones" del Paraguay fue el ejemplo propuesto a la meditación de muchos jóvenes burgueses de Europa y especialmente de Francia por diligentes pedagogos y preceptores, ociosos desde que se disolviera la Orden en 1764.
Desde el año 1588, los jesuitas organizaron en las colonias del Nuevo Mundo colegios para los hijos de los nobles españoles o portugueses a la vez que enviaban misioneros para los indios.
No es inconcebible pensar que esta elección del Paraguay por los jesuitas fue dictada por el movimiento milenarista que indujo a los guaraníes, desde el año 1515, a la búsqueda del País amado. Dicho éxodo, fruto de una interpretación literal de la enseñanza de los misioneros cristianos, fue seguido por otras tentativas de la misma índole: en 1539 y en 1549, fecha de la gran emigración de un grupo tupinamba hacia la tierra del "Gran Antepasado", la "Tierra de inmortalidad y

de reposo interno" (véase a este respecto Alfred Métraux: Los Mesías de América del Sur).

El odio con que los indios gratificaban a sus conquistadores, y los abusos de los traficantes de esclavos, incitaron a los padres a constituir comunidades cristianas dentro de las mismas tribus guaraníes, reservas en donde se protegieran a los indios por igual contra el desprecio de los conquistadores y de los traficantes de esclavos.

En el año 1607, dos jesuitas italianos, los RR. PP. Maceta y Cataldino, fundan una primera "Reducción" en Loretta. Poco tiempo después, existían treinta y cuatro asentamientos de este tipo en todo el país.

En su Historia filosófica y política de los establecimientos y del comercio de los europeos en las dos Indias, publicado en París en 1770, el abate Raynal opina que los jesuitas se inspiraron en lo que aprendieron del Imperio de los incas. Las reducciones eran aglomeraciones de urbanismo geométrico, con calles rectas, y con una población media de 5.000 habitantes; solo Yapahu, la capital, constaba de diez mil. En el centro se erguían la iglesia, la escuela, los alojamientos de los padres, un asilo para las viudas y mujeres solas así como talleres. Calles anchas, bordeadas de casas, cortaban perpendicularmente la arteria central. Campos bien cuidados y divididos en parcelas rectangulares rodeaban a la Reducción; más lejos se extendían los pastizales.

Cada Reducción estaba dividida en barrios sometidos a la autoridad tradicional de los jefes de clanes. El Concejo Municipal constaba de diez a treinta miembros, elegidos todos los años por los habitantes en una nómina aprobada por los jesuitas.

El régimen económico era el del comunismo integral. Un jesuita alemán declara no haber visto nunca "ni un poste, ni una cerca". Los productos del patrimonio nacional, es decir del antiguo patrimonio del Sol convertido en propiedad de Dios, se conservaban en los almacenes públicos y servían para el mantenimiento de las viudas, de los huérfanos, de los lisiados así como al pago de los agentes públicos; el excedente permitía compensar las malas cosechas.

La jornada de trabajo duraba seis horas pudiendo alcanzar a ocho en los periodos de mayor ajetreo, en el tiempo de la cosecha por ejemplo. Cuatro días se consagraban al servicio de la comunidad, y dos al mantenimiento de los cultivos; el reposo dominical terminaba la semana.

Se desconocía la herencia. La casa entregada a cada guaraní el día de su casamiento, con un cuchillo, volvía a la comunidad después de su muerte. Cada uno recibía asimismo un vestido nuevo por año.

Esta comunidad socialista fundada en el siglo XVI, fue disuelta en 1768 por el decreto de Carlos III desterrando a los jesuitas de todos los territorios españoles. Los guaraníes se hicieron matar antes que de per-

mitir a las tropas ocupar sus ciudades y a los funcionarios españoles sustituir a los padres.

Las Reducciones del Paraguay ejercieron en Europa una innegable fascinación sobre el pensamiento de varias generaciones anteriores a la Revolución francesa.

Montesquieu, Voltaire, hablaron de ellas con entusiasmo. "Siempre resultará bello —dice Montesquieu—, gobernar a los hombres haciendo su felicidad". Voltaire llama a las reducciones guaranies: "Triunfo de la humanidad". y José de Maistre, en sus *Considérations sur la France*, hace de ellas una "maravilla por encima de las fuerzas e incluso de la voluntad humana..." También aparecen noticias del Paraguay en la *Gazette Universelle* que termina la anticipación de Mercier sobre el año 2440.

"Fue celebrada una gran fiesta en memoria de la abolición de la vergonzosa esclavitud a la que estaba reducida la nación en el imperio despótico de los jesuitas; y desde hace seis siglos se considera como una gracia de la Providencia el haber destruido estos lobos-zorros en su última guarida. Empero, al mismo tiempo, la nación, que no es ingrata, confiesa que fue sacada de la miseria, formada a la agricultura y a las artes por estos mismos jesuitas. Ojalá se hubieran limitado a instruirnos y a ofrecernos las santas leyes de la moral".

Francia, que ejerció el poder dictatorial sobre el Paraguay de 1813 a 1860, parece también haberse inspirado en las reducciones.

Por un juicioso instinto, Francia concibió un modo híbrido de garantismo. Se aproximó a los verdaderos principios, fundó doscientas colonias o falanges agrícolas y comunitarias de mil quinientas personas cada una... Señaló el camino de las reformas atrevidas y fecundas; dominó a los imposibles" (*La Fausse Industrie*, t. I, p. 336). Esta lisonja es de Fourier, el soñador del siglo XIX.

El Paraguay fue el nexo de unión entre cuatro siglos de utopía y presocialismo, en los albores de la revolución francesa: ilustración evidente de la utilidad de las leyes justas ejerciendo su fuerza apremiante sobre la conciencia individual para el mayor provecho de la sociedad. Son las leyes justas las que deben asegurar la felicidad del pueblo. Los soñadores, los políticos, los economistas coinciden en este punto e incluso en la noción de justicia que es conformidad a un orden material en sí bastante confuso.

Sin embargo, con esta afirmación "filosófica" de verdad, Occidente ve resurgir la muy vieja noción de ley, cuyo origen divino se pierde por lo hondamente que está anclada en el corazón de los hombres: la ley cuya escrupulosa observancia era la condición de ingreso a la Tierra Prometida de las generaciones purificadas por el exilio del desierto.

En 1775 Jefferson declara: "Consideramos como evidente en sí las verdades siguientes... Todos los hombres fueron creados iguales; su creador les dotó de ciertos derechos inalienables".
Esta noción de derecho trascendente al hombre no reivindica la sabiduría de un legislador cualquiera, fuese Licurgo o Solón, sino una vez más en la historia de Occidente, la autoridad de Dios, Creador de todas las cosas. Los hombres tienen derecho a la vida para la que fueron creados y también tienen derecho a la libertad: frase que Platón no hubiese podido escribir como tampoco ningún protagonista de *Las Leyes*.
Los hombres tienen derecho a la búsqueda de la felicidad, es decir, al ejercicio de su libre albedrío, en toda la medida compatible con la existencia de un Estado, para hallar a través de sí mismos su camino en este mundo, su razón de ser.
La declaración de Jefferson, proclamada de nuevo en Francia, se convierte en una Declaración de los Derechos del Hombre que no necesita de la autoridad divina para afirmar: "Los hombres nacen libres e iguales en derechos".
Esta noción de derecho, derecho natural y derecho positivo, volverá a aparecer en repetidas ocasiones en los escritos de los teóricos de la Revolución, como si procurasen, casi a pesar de sí mismos, dar a Occidente en marcha por segunda vez hacia la Tierra Prometida, las Tablas de una nueva Ley.
La idea de derecho positivo no interesa a nuestro cometido. Se trata del derecho legado por la historia en cuyos archivos hurgan a gusto sus partidarios, blanqueando asimismo los palimpsestos para fundamentar sus opiniones. Los resultados de aquellas búsquedas rara vez corresponden a las esperanzas que suscitaron. Tal vez podría afirmarse que estos estudios históricos astutamente orientados ilustraron una filosofía de la historia y, con toda seguridad, puede decirse que las generaciones pasadas no crean más el Derecho que las presentes. Un estado de cosas antiguo no es legítimo por el solo hecho de ser antiguo: pueden existir abusos viejos.
Para los teóricos de la Revolución, para los "filósofos" no es en el pasado ni en los archivos de las naciones que se deben buscar los fundamentos del derecho, sino en la naturaleza, en los archivos eternos de la justicia y de la Razón, usando el lenguaje harto grandilocuente de la época. Esta concepción coincide con la definición de la naturaleza según San Agustín, es decir, el estado de virginidad y de pureza, el estado de discernimiento lúcido que fuera el de todos los hombres en el momento de su creación (Véase F. Flückiger, *Geschichte d. Naturrechts*, Zurich, 1954. y *Civitas Dei*, XII, 1,3).

Calvino volvió a la explicación de San Agustín: Las dotes naturales fueron corrompidas en el hombre, y las sobrenaturales... le fueron quitadas del todo. Las dotes sobrenaturales son aquellas que conciernen la vida venturosa del alma y la vida eterna, a saber la fe, el amor de Dios, la caridad hacia el prójimo, el deseo de vivir santa y justamente. En cuanto a las dotes naturales, todavía nos queda alguna porción de inteligencia y de juicio con voluntad... Estas dotes nos permiten conocer y usar con discernimiento las cosas inferiores o terrenales, las cuales no alcanzan a Dios ni a su reino... pero están conjuntas a la vida presente, y casi encerradas dentro de su límites. En esta categoría caben la doctrina política, la manera de gobernar rectamente su casa, las artes mecánicas, la filosofía y todas las disciplinas que llaman liberales (André Biéler, *La Pensée économique et sociale de Calvin*, p. 189). Así, a las variaciones constantes de la Historia, se opone el sentimiento interior que tenemos de lo justo y de lo injusto, única base firme y legítima de todos los derechos comunes a todos los hombres: sentimiento que facilita cierta vida social en esta tierra, "ya que el hombre es sociable por naturaleza, propenso también por afecto natural a crear y a conservar una sociedad" (Calvino, *Inst. cristiana*, t. II, cap. II, 13).

Por lo tanto, el hombre no puede alienar este derecho natural, aunque lo desee. En este sentido el derecho natural es transcendente, ya que es indispensable del hecho hombre, inmanente también, ya que depende de un sentimiento de lo justo y de lo injusto inherente a la naturaleza humana como resto de la plenitud primordial.

El corolario de este derecho natural es la libertad. Todos los actos que provienen del libre albedrío del hombre, dependen asimismo de un derecho absoluto. Al contrario, toda acción que proviene de una presión está tachada de ilegalidad. El hombre nació libre, es decir, provisto de libre albedrío: por lo tanto, cuando actúa libremente, goza de su derecho natural. Si los derechos naturales son inherentes a la naturaleza humana, los hombres son iguales en derechos. Pueden existir desigualdades en el trabajo, en la producción y en el consumo de las riquezas, no puede existir desigualdad en derecho.

Por cuanto se intenta integrar esta noción de derecho en una noción más general del mundo, el derecho natural, tal lo definen los filósofos del siglo XVIII, parece tener como trasfondo metafísico una visión teológica particular de la naturaleza.

Para estos filósofos, vivir en estado natural, es vivir en armonía con el universo. Voltaire toma en el sistema de Newton la idea de una inteligencia suprema, la noción de Gran Geómetra, que Leonardo de Vinci llamara *Primum Movens*. Rousseau mismo soñaba con integrar el hombre en la armonía cósmica.

Frente a eso, la vida social del hombre con sus desigualdades, sus presiones, sus prejuicios parece desprovista de sentido y la sociedad una contra-naturaleza. No le debe nada a esas Leyes imprescriptibles que se encuentran en el curso de los astros, en el crecimiento y en la organización de los seres vivos, y en su vida. Todo acaece como si existiera una contradicción entre la armonía del universo y lo absurdo del hombre animal social.

Tal vez tengamos que detenernos en la génesis de este pensamiento. Los científicos descubrieron, en el siglo XVII, un universo matemático, mecánico, por lo tanto ajeno al curso de la vida humana. El siglo XVIII es el de las ciencias de la naturaleza, de la observación morfológica y descriptiva. Los especímenes zoológicos, mineralógicos, invaden los estudios y la buena sociedad colecciona plantas.

Así, en el siglo XVIII se concebía al hombre como parte integrante del universo, porque al término de un verdadero cubismo intelectual, se había reducido el cuerpo humano a volúmenes, a pesos sometidos a las leyes físicas y mecánicas que rigen el cosmos. En el siglo XVIII, la relación hombre-universo se vuelve más íntima. El hombre pertenece a la naturaleza como un hijo a su madre. La naturaleza deja de ser exterior al hombre como una misteriosa fuerza trascendente. Está en el hombre, se mueve en un sentido determinado: el de su bien máximo siempre y cuando sepa oír la voz de la Razón. Pero, al mismo tiempo, la naturaleza es el mundo exterior en medio del cual vive y se mueve el hombre según un orden aparente cuya lógica puede entender ya que posee en su propia razón el principio de ésta. La razón, por lo tanto, deja de ser ese juego abstracto de las fuerzas que se pueden sólo definir por fórmulas matemáticas: se ha convertido de nuevo en un sentimiento de pertenencia a la armonía cósmica que experimenta el hombre de modo inmediato.

Ante los filósofos del siglo XVIII la organización humana aparece como fundada sobre las mismas leyes que las del universo. Pero el universo es armonioso, y la vida de los hombres no lo es. No solamente la humanidad aparece ajena al plano de conjunto de la naturaleza sino que, más bien parece contrariar sus fines.

Así, el pecado original rechazado por Rousseau en nombre de las ciencias naturales, lo reintroducen los juristas en el pensamiento del siglo XVIII se ha convertido en desorden social. Sólo constituciones equilibradas permitirán rescatar al hombre, en medio de los vicios acumulados por la Historia, al hombre tal como lo formó la naturaleza, falible en su carne pero con casco de razón.

La prevaricación del hombre, la tiranía de los príncipes y de los falsos dioses, le dieron códigos basados en el pecado, ajenos a su propia na-

turaleza: hay que reintegrarlo en el universo dotándolo de leyes que convengan a su microcosmos.

La naturaleza destina a los hombres a vivir en sociedad. Ahora bien, hasta la fecha, la sociedad ha creado un estado de desequilibrio que impide al hombre integrarse en el universo. El derecho no es un medio de realizar un orden económico concebido como natural —así lo pensaron los fisiócratas— sino una palanca que permite la reintegración del hombre en el universo, una espada que poda a la sociedad de todo cuanto pudiera alejar al hombre de sus fines verdaderos.

El hombre de los juristas del siglo XVIII es entregado a la prevaricación por las leyes injustas de la sociedad: leyes justas pueden reintegrarlo en la armonía del universo. Esta concepción está muy cerca del hombre de San Agustín, sometido a las leyes de Babilonia y llevando en sí la nostalgia de la Ciudad de Dios. La armonía natural de los filósofos del siglo XVIII muchas veces se parece a la justicia según San Agustín. La idea fundamental sigue siendo la noción de una legalidad universal implicando una voluntad de realización. Las reivindicaciones del hombre en la tierra son las manifestaciones de su deseo de leyes justas, la expresión de este Derecho absoluto que lleva en sí mismo, los intentos que hace para llegar a la Ciudad de Dios.

Sin embargo, ambas ciudades están separadas por un profundo foso. La Ciudad de Dios lucha por el reinado de Dios en la tierra, la Ciudad del Hombre obra en vista del reinado del Hombre reintegrado, lavado del pecado original, único dueño del universo, único fin de un misterioso impulso de la materia.

Las opiniones de los filósofos no modificaron el punto de vista de los juristas. El hombre puede ser una criatura sensible, que tiene una apertura hacia el mundo por sus solos sentidos, puede ser reducido por el pensamiento exclusivamente a sus necesidades naturales; sin embargo, para los juristas, sigue siendo el Hombre ansioso de dignidad humana, hambriento de justicia. Poco importa la concepción que se pueda tener del hombre y de su lugar en el mundo; posee derechos, es decir, en verdad, está sometido a una ley trascendente.

La Revolución francesa formulará claramente una Carta que se convertirá en la meta de todas las aspiraciones del hombre. La Declaración de los Derechos del Hombre creó, como lo dijeron a veces sus contemporáneos, "nuevos cielos y nuevas tierras".

La Nueva Alianza parece fundada para la eternidad. Separa a un pasado cargado de toda la injusticia de la tierra de un porvenir radiante. Esta es el Arca preciosa que revela los pueblos a sí mismos y los libra de la tiranía de los reyes como de un largo sueño.

La iconografía popular muchas veces ha representado a la República —mujer joven pero maternal— tocada con un viril gorro frigio, apoyada en los fasces del lictor, sosteniendo en su mano derecha Tablas de la Ley análogas a las que Moisés recibiera en el Sinaí: la Declaración de los Derechos del Hombre.

De hecho, las leyes nuevas se asemejan a una revelación mesiánica que separa un tiempo viejo de un tiempo renovado, aislando a un pueblo elegido, el pueblo francés que arroga la temible misión de liberar a los hombres, y de predicar por las armas la libertad y la igualdad.

Esto será el nuevo Evangelio en la tierra: a menudo se pronuncia la palabra. Pero la Declaración sobrepasa esta noción demasiado "humana" para pedirles a las leyes de la naturaleza su inevitabilidad.. Los derechos del hombre son inherentes a la naturaleza humana como la gravedad a la materia. El problema, para la Asamblea Constituyente, es de integrar los principios del derecho en la vida, de crear un derecho positivo fundado en los principios del derecho natural.

Sieyès, el primero, formula el principio del derecho trascendente e inmanente, base de la meditación de los juristas. En nombre de este principio, las leyes fundamentales o constitucionales, votadas por una Asamblea, se imponen a todos —incluso al soberano—, mientras que, al contrario, las leyes ordinarias pueden ser anuladas por otras leyes o por la voluntad del príncipe.

De 1789 a 1794, la Revolución prosigue su marcha, de la monarquía constitucional a la república aristocrática —plutocracia en este caso. La *Montaña* reclama una república de pequeños artesanos y de campesinos sin considerar el pensamiento de los hombres "ilustrados" que se creen los únicos capaces de "dictar el derecho".

Habiendo hecho la revolución, la burguesía estima normal sacar algún provecho de la misma. El elemento decisivo de este período es, sin duda, la nueva distribución de los bienes del clero y de la nobleza que brinda a la burguesía la consideración de latifundista que añorara tanto tiempo.

Ignoro si hubiese sido posible en Francia instaurar cooperativas de producción y de consumo, como lo deseaba Babeuf y, antes que él, Restif de La Bretonne. Sin embargo, hubo algunos ejemplos, como la comunidad de los Jaults en Saint-Benin-sur-Bois en la Nievre que fue disuelta sólo a fines del siglo pasado, y el caserío de Vallon, en el municipio de Bellevaux, en Alta Saboya, que agrupa todavía, desde 1426, a 250 personas (véase Pierre Bonte, *Bonjour, Monsieur le Maire;* p. 247-248).

La venta de los bienes nacionales fue una transferencia masiva de los bienes raíces de la nobleza y del clero a manos de la burguesía.

Ya provista, ésta procura por todos los medios mantenerse en su sitio, conservar los bienes adquiridos y seguir enriqueciéndose.
Llega la ola de fondo, como en todas las revoluciones. Los *sans-culottes*, escasos en la Asamblea, pero poderosos en la Comuna de París y en las secciones de la capital, exigen que los compañeros, los obreros de las ciudades y de los campos puedan disfrutar de la "Felicidad". Sin pensar todavía en una sociedad comunista, reclaman "la igualdad de goces y la seguridad para cada uno de poder honestamente ganarse la vida trabajando".
Los *sans-culottes* no constituyen un grupo social restringido, como alegaron algunos historiadores, sino una clase social particular de las grandes ciudades. Pequeños artesanos, tenderos, compañeros, aprendices, hombres cuyos talento e inteligencia no están de acuerdo con la posición que ocupan dentro de la sociedad, forman una sub-burguesía cuyos méritos y amor al trabajo no fueron retribuidos por el éxito financiero.
El mejor compendio de la situación lo constituye, sin duda, el libreto del abate Sieyès: *Qu' est-ce que le Tiers-Etat*[7] en el cual expone con sencillez las características y los objetivos de la nueva clase social, reconociendo inclusive que este mundo nuevo que acaba de nacer tiene todo lo que necesita para constituir una nación independiente dentro del país legal. Los privilegiados son inútiles: pueden ser eliminados sin peligro para la colectividad. Quedan aquellos que no tienen privilegios y que, paradójicamente, en el orden establecido, no pueden ser eliminados ni apartados de la vida del país sin provocar la ruina de la nación. El abate Sieyès parece como asustado por sus propias ideas y las modera entonces: exalta la noción de propiedad y ofrece argumentos que serán evocados de nuevo para la implantación del sufragio censatario y la distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos.
La Revolución se aburguesará.
El 31 de marzo de 1790, Dupont de Nemours presenta ante la Asamblea Nacional una petición redactada por patronos y protestando contra lo que llamaban los abusos. El 2 de marzo de 1791, fue la abolición de toda corporación oficial, la supresión del *compagnonnage* (ver nota p. 74). Inmediatamente maestros y jefes se negaron a subir el precio del día de trabajo y se opusieron a cualquier aumento de salario.
Los honestos compañeros carpinteros del *faubourg* Saint-Antoine —tan cerca de la Bastilla— fueron tratados por los historiadores como la

7. ¿Qué es el Tercer Estado (estado llano)? que se opone, en la antigua sociedad francesa a las dos "Ordenes" privilegiadas: Nobleza y Clero; privilegiadas por los poderes, los honores y la exención del impuesto común (N. del T.)

hez o el populacho siempre dispuesto a acoger cualquier odio e idea capaces de suscitar un desorden". Se trata de una simple concesión a los tiempos.

Nuestra opinión acerca de la revolución depende demasiado a veces de los redactores de los famosos Cuadernos de Quejas, en donde las reivindicaciones populares no figuran más que a título anecdótico. Es difícil ver allí "el depósito público e irrecusable de todas las opiniones y de los votos de Francia entera" (Moleville, *Histoire de la Révolution* Año IX, t. IV, p. 179). No figuran en ningún sitio, dentro de estos cuadernos, votos que tiendan a la transformación de la propiedad, no precisamente porque fuesen ajenos a gran parte de la población, sino más bien porque los redactores no tenían interés en mencionarlos. La Revolución, cuando sale del ámbito de los Estados generales,[8] encuentra en el pueblo orientaciones de pensamiento precisas, ya que no todavía temas de acción.

Gosselin ilustra una de esas orientaciones, la principal, con sus *Reflexions d'un citoyen* dirigidas a los notables en el año 1787. "El hombre nacido para la felicidad es desdichado en todas partes. Un regreso a la naturaleza es imposible. El único remedio consiste en que los bienes se repartan de tal manera que todos, trabajando, puedan encontrar en ello una subsistencia asegurada".

Esta fue la gran esperanza de la Revolución. Pero a quienes creyeron en ella hasta el punto de querer realizarla, pronto se les calificó de "bandoleros" y más tarde de "anarquistas". Sin embargo, en razón misma de esta corriente, muchos miembros de la Asamblea Constituyente preconizaron desde entonces una revolución más amplia y radical.

La Bouche de Fer (la boca de hierro), órgano del Círculo Social, redactada por De Bonneville y por el abate Fauchet, reivindica en 1790 "el derecho de todos a la propiedad de la tierra, madre común". Igualmente en 1790, un obrero de Lyon, L'Ange, publica un escrito en forma de carta al rey: "somos nosotros (los trabajadores) los primeros poseedores, los primeros y últimos ocupantes de la tierra. Los haraganes que se dicen propietarios no pueden recoger más que el excedente de nuestra subsistencia; al menos esto demuestra nuestra co-propiedad. Pero si por naturaleza somos co-propietarios y asimismo única causa de todas las rentas, el derecho de limitar nuestra subsistencia y de privarnos del excedente es un derecho de fascinerosos".

Parlamentarios como Thuriot pidieron en 1793 una limitación de las rentas y Dubois-Crancé aprobó a la Convención por opinar que había

8. Asamblea de los representantes de las tres órdenes convocada por el rey en 1789, y de donde saldrán las primeras medidas revolucionarias (N. del T.)

llegado el momento de mantener a los pobres a expensas de los ricos. Incluso decia Carrier a los *sans-culottes* de Nantes: "¿Acaso ignoráis que la fortuna, las riquezas de estos prósperos negociantes os pertenecen a vosotros y que sois la fuente de ellas?

En cierta medida, los jacobinos tomaron en cuenta, es decir, trataron de preservar, las aspiraciones del pueblo de París del que dependía la Revolución, un pueblo más "mecánico" que rural, partidario de la igualdad pero bastante ajeno a la idea de una reforma agraria válida para el conjunto del país, viendo en la repartición de las tierras el símbolo de la Igualdad al fin establecida entre los ciudadanos, más que una medida económica.

La reacción termidoriana provoca lo que podríamos llamar, en términos modernos, la "liquidación material" de los elementos susceptibles de seguir una política opuesta a las bases fundamentales de un orden social determinado. Los burgueses, satisfechos de la venta de los bienes nacionales, sólo aspiran a gozar de los mismos en toda quietud o, como lo dirá más tarde el Código civil, "como buenos padres de familia".

A petición de Cambon y después de un discurso de Barrère, la Convención nacional decreta, por la ley del 18 de marzo de 1793, la pena de muerte contra quien proponga una ley agraria o cualquier otra manifestación subversiva de las propiedades territoriales, comerciales e industriales.

El Discurso preliminar pronunciado por Boissy d'Anglas e impreso por orden de la Convención, como introducción al proyecto de Constitución del 5 de mesidor del año III, declara: "Un país gobernado por los propietarios está dentro del orden social".

El pueblo de las ciudades, frustrado, y sobre todo el pueblo de París, difícilmente podía soportar una reacción tan brutal, una transformación tan total de su sueño de igualdad y de felicidad material, mediocre pero universal. Este sueño intentará materializarse en la "Conspiración de los Iguales", la doctrina de José Babeuf llamado Graco, en los límites del milenarismo y de la doctrina política.

Babeuf nació en Picardía, país de la Jacquerie[9] y otras revueltas campesinas, como Saint-Just, como el "Ciudadano Bonhomme" nacido Saint-Simón; Buonarroti, un italiano originario de Pisa, descendiente de Miguel Angel, fue probablemente el cerebro del Gran Complot.

Durante una temporada en Córcega, a principios de la Revolución, Buonarroti medita sobre el problema de la propiedad y el reparto de las fortunas. Tal vez influenciado por las estructuras tradicionales de Córcega

---

9. Jacquerie: nombre dado a una sublevación de aldeanos contra sus señores en el año 1358 (N. del T.)

—del Mediterráneo—, sus conclusiones coinciden con las de Babeuf a quien encuentra en la cárcel del Plessis. Después de su liberación, ambos expresan sus ideas comunes en un diario, *Le Tribun du Peuple,* y en numerosos panfletos.

Ajustan así la Doctrina de los Iguales, un plan global de reformas y no, como se dijo muchas veces, un mero proyecto de repartición equitativa y parcelaria de la tierra entre todos los ciudadanos: —el país tiene que dividirse en regiones que engloben todos los departamentos contiguos de idéntica producción económica con el fin de permitir una explotación llevada según un programa preciso, establecida a nivel de cada distrito por una administración especializada— idea que no aparecerá de nuevo en Francia más que después de la Segunda Guerra mundial;

—el trabajo es obligatorio para todos, excepto para los niños y los ancianos;

—a los cinco años se retira al niño de su familia para conducirlo a la Casa nacional donde aprende a convertirse en un ciudadano útil;

— las actividades posibles se limitan a ocho: agricultura, cría, pesca, navegación, artes mecánicas y manuales, transporte, guerra y enseñanza. Además, un trabajo que no dé un producto repartible entre todos no podra ser tolerado.

—No hay signo monetario ni comercio detallista sino un comercio restringido con el extranjero, dirigido por la autoridad suprema.

Pese a la sequedad y, finalmente, a la estrechez de sus ideas, la Doctrina de los Iguales suscita una inmensa esperanza en el pueblo de París no por sus principios o su proyecto de organización de la sociedad, sino porque es una forma de rebeldía ante la eterna presión de la miseria y los abusos. Efectivamente, la situación es trágica y Francia muy miserable bajo el sol de Mesidor.

Los informes de policía señalan que se reclama pan a gritos en toda la República... "El hambre y la desesperanza cubrieron con un velo espeso las palabras: respeto a la propiedad".

El partido de los Iguales, fuertemente organizado, se crea, capitaneado por un "Directorio secreto": la utopía se ha convertido en esquema de acción y la Ciudad justa, una meta accesible.

De noche, se pegan carteles en todos los muros de París, vigilados por militantes que impiden su destrucción. De día, equipos especializados, los "grupistas", provocan reuniones callejeras y repiten las consignas. Sofía Lapierre canta en el Café de los Baños Chinos *La Complainte de Robespierre,* exaltando los mártires del 9 de termidor. La canción a favor de los Iguales vuela por las calles, tal como lo confiesa el mismo ministro de Policía.

Se neutraliza al ejército: los soldados, impresionados por la acción directa de las mujeres militantes, cantan con ellas en todos los lugares públicos las coplas igualitarias. Se establece el plan de alzamiento previendo la requisición de las armas y de los víveres dentro de París para sostener la acción revolucionaria durante las jornadas decisivas. Porque, de ahora en adelante, estamos en el umbral de la acción revolucionaria, acción que ya no se siente impedida por escrúpulos humanitarios.

"Para establecer el gobierno (revolucionario provisional) sería una locura convocar a elecciones... Un pueblo tan alejado del orden natural es incapaz de elegir en forma útil y necesita de un medio extraordinario para reubicarse en un estado donde le sea posible ejercer efectivamente la plenitud de su soberanía".

Mientras tanto, se mantendrá el entusiasmo popular con medidas como ésta: "Los pobres se alojarán en los apartamentos de los ricos la noche de la revolución".

Se amotinan dos batallones de la Legión de Policía y forman un comité que se pone en contacto con el Directorio secreto. Ha sonado la hora del supremo asalto, están tomadas las últimas disposiciones. Se instalan comisarios centrales en cada uno de los distritos de París para efectuar el enlace entre las secciones y los jefes del movimiento; se despachan hombres de confianza a diversos puntos de Francia para que ordenen el levantamiento en masa. La fecha de la sublevación debe ser fijada por el Directorio secreto en su reunión del 21 de floreal (10 de mayo de 1796). El 17 de floreal, un neófito particularmente diligente de los Iguales, el capitán Grisel, en posesión de todas las informaciones, se presenta ante Carnot y denuncia el Gran Complot. El 27 de agosto de 1796, los babuvistas son trasladados de la cárcel del Temple a Vendôme dentro de jaulas de hierro para ser juzgados y condenados a muerte (véase Maurice Boulay, *Babeuf et le Mouvement Babouviste*, tesis de derecho, Nancy, 1931).

Tal vez Babeuf se haya inspirado en ese extraño sueño que le comunicara el presidente de la Academia de Ciencias de Arras, Dubois de Fosseux: un opúsculo aparecido en 1787 y modestamente titulado: *Changement du monde entier*, de autor desconocido.

Extraño sueño de una sociedad comunista en la que el Estado alimenta a todos los ciudadanos, proveyendo incluso los menús para el almuerzo y la cena, durante toda su vida: probablemente lo esencial en el sueño de los hambrientos. Se determina con minuciosidad la vestimenta, hasta las pelucas; el alojamiento y el mobiliario los proporcionan también la comunidad.

Debían construirse en Francia mil ciudades de dos leguas de circunferencia así como 15.000 aldeas y 330.000 granjas. "En cuanto a las ciudades y aldeas actualmente en existencia, se borrarán".

Pero en la mente del pueblo de París, la Revolución francesa tenía que anunciar el alba de una era nueva, ser el preludio de un cambio del mundo entero como lo predijo el folleto que nutrió un día los sueños de Babeuf.

El fracaso de la Conspiración de los Iguales sólo puso en evidencia la contradicción existente entre el ideal revolucionario de los burgueses y el del pueblo.

Los primeros se hubieran contentado con una modificación en la repartición de los impuestos, en la base de la propiedad rural y con la adopción de una monarquía constitucional que hubiesen controlado.

Harán falta muchos remolinos para que la existencia de las "fábricas", y la presencia en la nación de hombres dependientes únicamente de su salario, logren modificar las estructuras políticas, después que los espíritus "ilustrados" apartaron la amenaza de Graco Babeuf, como si fuera una pesadilla.

Empero, mucho tiempo después de la Conspiración de los Iguales, los obreros soñarán con un cambio del mundo entero, al término de una batalla única de la que serían los principales contrincantes: aquella batalla que ya estaban dispuestos a librar, una noche de floreal.

XIII

EN BUSCA DE UN ORDEN PARA LOS TIEMPOS MODERNOS

LA VIDA de la corriente milenarista en Francia se interrumpió durante un tiempo, agotada por la realidad.

Los sueños de los legisladores pueblan la escena de Antiguos, de Quinientos, de Tribuna y hasta de un Imperio. Los adornos de los vestidos diseñados por David hacen olvidar los términos bucólicos de los siglos anteriores.

El mundo tiene los ojos puestos en Inglaterra que construye en la tierra la ciudad del beneficio justo, donde los buenos reciben inmediata recompensa por su labor y los pecadores, o sea, los ociosos, están castigados por la miseria; los tiene también puestos en Francia, donde el estruendo de las victorias militares no logra ocultar la aparición de un Imperio de China corregido por nuevos fisiócratas.

El ideal puritano se ha convertido en sistema. La obra de Adam Smith, *La Riqueza de las Naciones*, publicada en 1776, es menos un sistema económico propiamente dicho que una visión general de los hechos económicos, su ordenamiento según una perspectiva científica, esta última fundada, a su vez, en una ética implícita: el afán de enriquecimiento convertido en motor de la sociedad moderna.

Para Adam Smith, el mundo del trabajo es un gran taller donde cada uno cumple con una tarea precisa colaborando al interés común. Sobre todo, pone en evidencia claramente el resorte de toda actividad económica: un móvil psicológico, el deseo de los hombres de adquirir nuevos bienes.

Según él, el interés general de la comunidad debe ser la base de cualquier política económica y no la supremacía de una clase productora particular considerada como fundamental para el equilibrio nacional.

Adam Smith no escribió manifiesto profético alguno a favor de la nueva sociedad industrial sino que planteó el problema de la producción en su totalidad con los datos de que disponía. Tuvo el mérito de atraer la atención de sus lectores —y fueron muchos— en la necesidad de

mejorar los salarios a fin de que mejorase también el nivel de vida de la nación, más allá de los intereses particulares y mucho más allá del cálculo de las márgenes beneficiarias a la producción.

El primero, presiente que la sociedad capitalista que está naciendo podrá sobrevivir solamente si los productores —el pueblo de las fábricas y de los talleres— se vuelven consumidores, deseosos de adquirir los bienes que producen: encerrados en su trabajo sin fin por toda la fuerza del deseo de los bienes de este mundo.

A partir de esta ética económica Jean-Baptiste Say decide tratar el tema propuesto en concurso por el Instituto de Francia[10] en el año VI y en el año VII sobre los medios de reformar las costumbres de una nación. Entonces "consintió en pagar su tributo a las utopías" (Advertencia de los editores en 1818).

Olbie ou Essai sur les moyens d'améliorer les moeurs d'une nation, no tiene más interés que el de renovar tímidamente el pensamiento utópico, jalón entre dos siglos. Su nombre se inspiró en una utopía publicada en Londres en 1660 sin mención de autor: *Olbia, una isla nueva recientemente descubierta.* Pero el espíritu es muy distinto.

Say no pretende erigirse en apóstol de una doctrina nueva y tampoco construye Olbia, su ciudad nueva, en una isla desierta, tabla rasa de muchas utopías y más aún de sistemas económicos. Su tratado de economía política, que debe mucho al pensamiento de Adam Smith, llama la atención de sus contemporáneos por su claridad, su sencillez, su carácter explicativo, sin ser jamás abiertamente normativo. La *Olbia* es el complemento del tratado de economía política. Say se propone sacar las consecuencias sociológicas de las leyes económicas que pusiera en evidencia.

"Mi tarea —dice— es buscar los medios por los que se puede incitar a un pueblo, envejecido en sus costumbres viciosas y en funestos prejuicios, a seguir estas reglas de cuya observación su felicidad sería la infalible recompensa".

Funda, pues, su utopía sobre esta aparente objetividad científica. "El primer libro de moral fue, para los olbianos, un buen tratado de economía política".

En realidad, una sociedad con semejantes reglas no es más que un triste patronazgo obrero inmutable, dentro de un respeto por el orden establecido.

Olbia —dice Jean-Baptiste Say— es una sociedad equilibrada en donde se desprecia tanto la ociosidad como el gusto por el fasto, pero el

10. Corrientemente llamado *l'Institut,* agrupa las Academias: francesas de Bellas Artes, de Inscripciones y Bellas Letras, de Ciencias y de Ciencias Morales y Políticas (N. del T.)

trabajo de todos es moderado y el afán de lucro nunca es "el único estímulo que incita a los hombres a dedicarse al trabajo... porque el afán de lucro puede ahogar una cantidad de sentimientos nobles y desinteresados". El resorte secreto de Olbia es el afán de cada uno de ser útil a la comunidad y de evitar la mención infamante —hombre inútil —que debe seguir y deshonrar el nombre del perezoso.

Say recomienda una política de respeto de la ganancia y, por consiguiente, de prohibición de juegos y loterías, porque el dinero ganado demasiado pronto también se gasta muy rápido sin provecho real para la sociedad. "El obrero que se ilusiona con la esperanza de ganarse treinta o cuarenta mil francos en unos minutos, trabaja a regañadientes para ganar treinta o cuarenta centavos por día y, sin embargo, este trabajo último es el único productivo, el único que contribuye a enriquecer el Estado".

La industria incipiente vio nacer las primeras tabernas-porras[11]. Así que los olbianos instituyen "sociedades de esparcimiento" donde todos los ciudadanos van por la noche para aprender a conocerse mejor. "Acá, tomaban refrescos mientras que, allá, jugaban a las bolas, al billar, a diferentes juegos; allí, leían las noticias del día".

El amor al trabajo permitió crear cajas de previsión. "Todos aquellos que lograban guardar una pequeña cantidad, podían, cada diez días, depositarla en una de esas cajas; y allí, por el efecto ordinario de la acumulación de intereses, la veían crecer hasta el punto que, llegados a la edad del reposo, eran dueños de algún capital o de una renta vitalicia".

Las mujeres reciben una educación apropiada a su sexo. Say protesta, en una nota al pie de la página, contra el empleo generalizado de la mano de obra femenina que pone en peligro la existencia misma de la sociedad. "No son ni hombres ni mujeres estos seres con enaguas, ojo atrevido y voz ronca, quienes, entre el populacho de las ciudades, resisten a los hombres, ya sea con el insulto en la boca, o con el vaso en la mano. Es un tercer sexo".

Amor al trabajo, desprecio por la ganancia fácil, estabilidad en el hogar; del respeto de estos tres valores, de la estricta observancia de estos tres mandamientos, hace Jean-Baptiste Say la garantía de toda democracia. "El oficio de tirano —dice— se convertirá en tanto más difícil cuando más ilustradas sean las naciones". E incluso confía de tal manera en la "razón humana" que para él la guerra, la dominación, el absolutismo deben desaparecer: porque —dice— algún día las naciones comprenderán que sólo rinde la paz.

---

11. Ilustradas por *L'Assommoir* (La Taberna) de Zola, donde, como se sabe, la "porra" es el alcohol (N. del T.)

Así, en muchos aspectos, el pensamiento de Say sigue siendo el de un burgués "ilustrado" de 1789 rezagado en estos principios del siglo XIX. Su sociedad es una colmena que hubiera entendido Mandeville, pero una colmena sin paradoja moral: los hombres tienen nuevas necesidades generadoras de actividad humana y, por lo tanto, de prosperidad para todos. Esta prosperidad debe permitir el desarrollo del individuo, su adhesión consciente a la sociedad.

Volviendo más tarde a su obra de juventud, Jean-Baptiste Say dijo: "Si hiciera de nuevo mi *Olbia*, la asentaría sobre una base completamente distinta, mostraría que la moral de las naciones depende del grado de su saber... de la noción clara de sus verdaderos intereses". En esto, el problema que sigue planteado es el de saber lo que un jefe de empresa entiende por verdaderos intereses de un pueblo o de una nación.

No obstante, pese a esa actitud conservadora de los primeros industriales, el conflicto persiste entre las estructuras políticas de la Restauración que favorecen los propietarios rurales, y los "hombres fáusticos" que están en la oposición política, en la punta de lanza de una nueva burguesía.

Las reservas morales de la *Olbia*, su condena a la opulencia y a la desigualdad de las fortunas pesarán poco ante la voluntad de poder de una clase nueva.

* * *

Los círculos políticos, más que los tímidos economistas, anuncian la era nueva a la que debe corresponder la génesis de un hombre nuevo, el Hombre de los tiempos futuros.

Una inmensa esperanza acaba de nacer. La máquina, brindando más potencia material a los hombres, y más ganancias con menores esfuerzos, sin duda les proporcionará tiempo para meditar, y mejorarse, actuando por fin sobre el mundo de que disponen.

Para algunos iluminados como Court de Gebelin, la ciencia es un medio de acción sobre el mundo dado a los hombres en función de su progreso espiritual. "Los hombres comenzaron por la ciencia, pero una ciencia diferente a la nuestra, superior a la nuestra, de la que fueron alejados por sus prevaricaciones". Esta idea se vuelve a encontrar en José de Maistre, en la Segunda Conversación de las *Soirées de Saint-Pétersbourg*.

Es de notar la extraña continuidad de pensamiento que une a los Iluminados del siglo XIX con los que se llamaron Cabalistas cristianos del Renacimiento.

Según los Iluminados, en el ciclo de las repeticiones, la humanidad llegó, en ese principio del siglo XIX, a una tercera edad, hecho irre-

vocable por el sello que le confiere el cristianismo. Esta noción, tomada de la escatología milenarista, adquiere un nuevo significado para Occidente, se convierte en el tema a partir del cual extrae su creencia en el progreso, un esquema de acción de hondas consecuencias.

Igualmente, el afán de perfeccionar a cada individuo para transformarlo en elemento constitutivo de un Estado libre en vez de confiar en la fatalidad de la historia o en determinismos exteriores al hombre, contará en la historia del socialismo, siendo la base del pensamiento de quienes se llamarán más adelante los "Utopistas".

La concepción platónica de la sociedad resurge del fondo del pensamiento tradicional. Arca de la alianza del Hombre con el Cosmos, la sociedad debe formar a los individuos, acondicionarlos en vista de su reintegración futura.

"El deber de un gobierno —dice José de Maistre— es perfeccionar a los hombres tanto moral como físicamente más que perfeccionar las máquinas con el único fin de la ganancia".

Augusto Comte reconocerá la influencia de las ideas de José de Maistre en su pensamiento, especialmente en su teoría de los tres estados y en su anuncio del advenimiento de una religión positiva, lo que se ha disociado demasiado del conjunto de su obra (véase A. Comte, Curso de filosofía positiva, t. IV, lección 46).

Saint-Simón afirmará que es preciso perfeccionar a los hombres para preparar el advenimiento de la sociedad futura; esta idea se convertirá para algunos sansimonianos en la piedra angular de un verdadero mesianismo.

Así, la mística del Progreso, la religión de los Tiempos modernos, se inscribe en la perspectiva de los movimientos milenaristas: el advenimiento de la Ciencia total asegurará la salvación de los hombres, cuando llegue al final del último de los tres estados de la Historia, el que Joaquín de Fiore llamara el Reinado del Espíritu —apogeo de la humanidad— y Augusto Comte el Estado positivista: el Reinado del Hombre en el Mundo.

* * *

Artesanos y aficionados fabricaron máquinas nuevas: Crompton, inventor del telar automático, la *mule jenny* en 1779, era hilandero tejedor; Newcomen, quien hiciera utilizable la máquina de vapor inventada en el siglo anterior, era herrero cerrajero; Cartwright, creador en 1785 de la máquina de tejer, un pastor filántropo, aficionado a la mecánica.

Otro tanto se puede decir acerca de Owen, obrero que parece salido vivo de una novela de Dickens y que, a fuerza de trabajo y de honradez, se casó con la hija de su patrono, heredó la fábrica de su suegro y dio al socialismo, preso todavía de las doctrinas, una primera aplicación.

Obrero hecho patrón, Owen transforma su fábrica en asociación comunitaria y crea, mitad de su sueño interior, mitad de los hechos con los cuales se confronta, una deontología de la felicidad obrera, una planificación de la sociedad industrial naciente. Frente a los cuchitriles nacidos de la concentración de la mano de obra, se hace urbanista y pionero del urbanismo moderno, elabora una ciudad modelo comunitaria con sus parques, sus campos y sus huertas. Las viviendas están divididas por apartamentos tanto más amplios cuanto que no hacen falta cocinas y que los niños de más de tres años duermen en dormitorios colectivos: cuatro habitaciones para un matrimonio de cuatro personas; la calefacción central está prevista en todas partes.

Accesoriamente, Owen recomienda la ropa flotante de Roma o de las Highlands a fin de que "al no tener obstaculizada su circulación, los niños pueden convertirse en seres sólidos, activos, bien conformados y sanos".

Owen siente el peligro que hacen correr a la civilización industrial la desigual repartición de las riquezas, después que aquélla contribuyó a incrementar el despertar de una clase obrera que adquiere conciencia de su propio ser gracias a un principio de educación popular y lanza un grito de alarma, una advertencia realista a los diplomáticos galoneados, y a los soberanos de derecho divino reunidos sobre las ruinas del Imperio francés en el Congreso de Aquisgrán.

Las Potencias —escribe a los miembros del Congreso— "no podrían desear aumentar la miseria del pueblo porque de ello resultaría para cada Estado, nuevos y crecientes peligros".

En el pensamiento de Owen, la civilización industrial es suficientemente poderosa como para abolir los prejuicios que "impiden el desarrollo del hombre según su verdadera naturaleza". La sociedad nueva, fortalecida por la experiencia adquirida en New-Lanark, podrá convertir a "todos los niños de todos los países del mundo" en trabajadores capaces de utilizar las fuerzas de la industria para crear un excedente de riquezas "que sobrepase ampliamente lo que desean o lo que pueden desear para su uso personal".

Owen traspasa el marco limitado de una realización aislada en su discurso inaugural de la Escuela de New-Lanark, el 1º de enero de 1816: "Yo no conozco estas divisiones y estas diferencias imaginarias que las fronteras trazan de pueblo a pueblo".

En el año 1818, envía sus *Dos memorias a favor de las clases laboriosas* a todos los gobiernos de Europa y de América así como a las Potencias aliadas reunidas en el Congreso de Aquisgrán. "En estas Memorias deben considerarse como la primera tentativa hecha ante los gobiernos para incitarlos a realizar la protección internacional del trabajo" (Ernest

Mahaim, *Le Droit international ouvrier*, París, Larose, 1913, p. 187), y también el nacimiento de la Internacional de los trabajadores.

Expresando el pensamiento del Occidente obrero y su ambición, Owen estima que su sistema social y sus ciudades obreras son aplicables a la humanidad entera en vista de la identidad profunda de los hombres. Para él, los deseos de todos los seres humanos pueden satisfacerse merced al inmenso poder productor que la era del maquinismo brinda a los hombres. Sólo Inglaterra, con sus máquinas, produce tanto como mil millones de obreros. Por lo tanto, no solamente puede satisfacer sus necesidades e inundar el mercado del mundo, sino también, con la ayuda de la ciencia, subvenir a las necesidades de otro mundo con una población igual a la de la tierra. Así pues, Owen anuncia ya un Occidente encargándose del resto del mundo: un nuevo Milenarismo.

Sin duda, como lo señaló Bertrand Russell, Owen, al contrario de sus contemporáneos, no plantea el problema de la civilización industrial en el sólo plano económico; no calcula la vida en términos de ganancias y pérdidas. Los hombres tienen derecho a la instrucción y los niños no deben estar obligados a trabajar en las fábricas, doce horas al día, en una labor agotadora.

Pero esta instrucción abierta a todos y casi obligatoria no es más que un aprendizaje, un acondicionamiento, una manera de hacer que los individuos acepten para el mayor provecho de la sociedad, valores morales considerados como buenos, es decir, útiles a la sociedad.

La educación ocupa un espacio importante en el pensamiento de Owen y esto parece ser la característica de todos los proyectos nacidos del siglo XIX: no solamente la educación de los niños sino también la de los adultos, puesto que la colonia (de Owen) abunda en bibliotecas, salas de reuniones, de conferencias, de lectura. "El reino de la ignorancia, del fraude y de la violencia está terminándose porque la nueva generación podrá fácilmente y para el provecho de todos alcanzar un nivel que le permitirá recibir todos los caracteres que la sociedad haya determinado de antemano", esto es, una vez más, un acondicionamiento de los individuos. Los hombres nacieron buenos —dice Owen en su segunda Memoria— están hechos para apreciarse, quererse y ayudarse mutuamente. Pero las condiciones actuales de la sociedad los indujeron a odiarse, y a pelearse. Ha llegado el tiempo en que un método racional de educación así como el crecimiento indefinido de las riquezas podrán facilitar el advenimiento de una sociedad nueva, mejor. "De ahora en adelante no habrán más pobres, ignorantes o personas desprovistas de un trabajo de su conveniencia".

Con Owen, la utopía se ha vuelto más concreta en sus proyectos, más consciente de las metas a alcanzar que los políticos, bailando, en el Congreso de Aquisgrán, su último ballet.

XIV

SAINT-SIMON Y LOS HOMBRES FAUSTICOS

LA EXPERIENCIA de New Lanark quedó aislada, las "potencias" reunidas en el Congreso de Aquisgrán ignoraron las memorias de Owen, y su intención de fundar una protección internacional del trabajo.

La marcha de Occidente hacia su destino ignora las directrices que le proponen. La producción masiva engendra la especulación con sus aleaciones económicas, siendo la más importante de ellas, en el plano social, la explotación abusiva y el desempleo.

Esta marcha hacia adelante, convertida en fuerza ciega, constituye para Saint-Simon lo esencial de una fe nueva, la base de una religión de los Tiempos modernos.

Saint-Simon no escribió utopía, en el sentido en que lo entendemos, pero contribuyó con sus sueños a dar a Occidente el fundamento de su vocación tecnocrática, de una fe en la ciencia digna de los sabios de la Casa de Salomón, una salvación venida del hombre como una nueva Redención. Fue a la vez apóstol del capitalismo y protector de la clase obrera, profeta de la tecnocracia, y anunciador del socialismo.

Sin embargo, en esa época, la industria se limita todavía al mundo restringido de las fábricas. Anunciar, en esos principios del XIX, el alba de una era nueva de la humanidad, la entrada de Occidente en la civilización industrial, requería más que intuición.

Hemos visto que, desde el siglo XVII, era de buen tono considerar el mundo como una armadura de leyes, las cuales debía descubrir el hombre. En sus primeras obras: *Cartas de un habitante de Ginebra* y *Trabajo sobre la gravitación universal*, Saint-Simon prosigue esta búsqueda que data de dos siglos; quiere demostrar que todo depende de la gravitación universal. Las sociedades humanas tienen que estar sometidas a leyes, corolarios de la gran ley cósmica. Los hechos sociales, la economía son manifestaciones de la misma como la caída de los cuerpos y la revolución de los planetas.

Este pensamiento está en la base de todas las ciencias humanas. Todos los investigadores que se aventuraron en ese campo, saben que se suele ligar el hombre y a las sociedades humanas a principios bien establecidos extraídos —aunque equivocadamente— de las ciencias llamadas exactas, o incluso simplemente de las ciencias clasificatorias o descriptivas.
La economía ha deseado siempre convertirse en una matemática de las necesidades, como si los deseos del hombre pudieran ponerse en ecuaciones; la sociología procura ser —a falta de algo mejor— una física social.
La obra de Saint-Simon lleva en sí la marca de una ciencia entusiasta. Todos los enigmas del universo están descifrados o a punto de estarlo; de ahora en adelante es posible prever el porvenir del planeta hasta su última mañana. Para Saint-Simon, la Ciencia no es una búsqueda sino un espíritu nuevo capaz de convertirse en la base filosófica de un sistema político.
En primer lugar, es preciso establecer las ideas positivas, y un nuevo sistema capaz de tomar en cuenta los cambios sociales en curso; luego, organizar sobre esta base una moral capaz de unir los hombres en puntos comunes y de engendrar una perfección de la sociedad correspondiente al progreso industrial.
Ahora bien, "los momentos más felices para la especie humana fueron aquéllos en que los poderes espirituales y temporales se equilibraron mejor. Este equilibrio es especialmente necesario en el caso de una sociedad política compuesta de varios pueblos tal como la sociedad europea" (Saint-Simon, "Memoria sobre la ciencia del hombre" in *OEuvres choisies*, t. II, p. 207).
En nuestros días, observa Saint-Simon, está roto el equilibrio entre el poder religioso y el poder temporal. La sociedad está profundamente transformada por los nuevos medios de producción que acarrearon una nueva repartición de las riquezas. La Iglesia de Roma se identificó demasiado con el mundo feudal para poder ejercer influencia alguna en la sociedad industrial. Así, el mundo moderno requiere una nueva Iglesia, una Iglesia renovada que tenga como jefes los hombres más capaces de dirigir las fuerzas de la sociedad hacia la meta divina que le corresponde.
"Ciertamente, todos los cristianos aspiran a la vida eterna pero el Nuevo Cristianismo enseña que el único medio de alcanzarla consiste en trabajar durante esta vida para el incremento del bienestar de la especie humana. Por eso, el Nuevo Cristianismo considera que el paraíso no está detrás de nosotros o en la vida celestial, sino en nuestra vida futura en la tierra".
El Nuevo Cristianismo de Saint-Simon rechaza la edad de oro y el refugio en el pasado porque se considera como una etapa. "Proporcionando a la especie humana el más alto grado de felicidad que pueda alcanzar durante su vida terrenal, alcanzaréis el cristianismo".

Fundar un nuevo cristianismo es la preocupación dominante de Saint-Simon, el hilo conductor de toda su obra; según él, el medio por el cual la sociedad podrá resolver su contradicción interna.

La religión de los tiempos modernos ha de tomar en cuenta la ciencia y conciliar la autoridad espiritual de los científicos con el poder temporal de los empresarios industriales. En ningún caso, la administración de los asuntos temporales debe confiarse a los científicos, sino "muy pronto se vería al cuerpo científico corromperse y apropiarse los vicios del clero; se volvería metafísico, astuto y déspota" (Saint-Simon, "Sistema industrial", in *OEuvres completes*, t. V, p. 16).

El absoluto de la razón —dice Saint-Simon— debe reemplazar al absoluto de la fe y la unidad de la ciencia a la unidad de la teología. El hombre-fáustico, el jefe de empresa, tiene que completar el gobierno de los filósofos de *La República* de Platón, de los científicos de la Casa de Salomón. El poder debe quedar en manos de quienes efectivamente lo ejerzan, ya sea por el pensamiento, o por su influencia sobre la vida económica del país.

En cada nación europea, el ejecutivo estará a cargo de "los contratistas de obras pacíficas, las cuales ocuparán al mayor número de individuos... En la sociedad venidera, los condes y los barones de la industria, organizados jerárquicamente según sus méritos, serán los jueces naturales de los intereses materiales de esta sociedad como los señores en la Edad Media eran los jueces naturales de la sociedad militar". El poder temporal y espiritual será ejercido por todas las academias de ciencias de Europa. Un consejo de veitiún científicos, elegidos por la humanidad entera, el "Consejo de Newton", estará encargado de representar a Dios en la tierra y de dirigir a los hombres para su mayor provecho.

Saint-Simon, aunque preconice medios inadecuados, tiene conciencia de una situación de hecho que describe a menudo con cierto lirismo. En la misma época, los diversos sistemas políticos de Europa mantienen su vieja base rural.

En Francia, el mantenimiento de la propiedad de los bienes nacionales pesó sobre todos los regímenes políticos nacidos de la Revolución. Figuraba en el juramento pronunciado por el Emperador en Notre-Dame en el momento de su consagración. El orden político no cesó de reposar en los bienes raíces, en la fidelidad al régimen de los propietarios. Sólo, Saint-Simon, nos dicen sus discípulos, contempló una modificación profunda del asiento del poder.

Según él, la propiedad es legítima solamente en la medida en que se hace productiva; su gestión, su repartición, deben organizarse de acuerdo con la utilidad social.

La riqueza incluso no es más que un instrumento de trabajo que debe ponerse al servicio de la sociedad y no una fuente de ingresos indivi-

duales. No se puede pensar en dejar, dentro de una nación moderna, la producción inorganizada y en arriesgar su rendimiento por el principio absurdo de la herencia que puede poner medios de producción importantes en manos de cualquiera (*Doctrine de Saint-Simon*, p. 191).

"En el estado actual de las luces, la nación ya no necesita que la gobiernen sino que la administren, y que la administren al más bajo costo posible" ("Sistema industrial", in *OEuvres completes*, p. 151).

En una apóstrofe célebre, Saint-Simon vuelve a lo esencial del folleto del abate Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-Etat?* publicada en 1789.

Si ocurriese que Francia perdiera a tres mil científicos, artesanos, banqueros, técnicos de toda índole ejerciendo un oficio o una profesión liberal, "perecería al instante". Que pierda el mismo día a *Monsieur* hermano del rey[12], a Monseñor el duque de Angulema, a Monseñor el duque de Orléans[13] a los dignatarios del reino, a los pares de Francia, a todos sus mariscales, a todos sus cardenales y a diez mil propietarios entre los más ricos, "esta pérdida de treinta mil individuos reputados más importantes afligiría ciertamente a los franceses porque son buenos, pero no resultaría de ello ningún daño para la Nación, para la Sociedad" (*L'Organisateur*, 1ª entrega, 1819, p. 10-20).

Una doctrina política realista debe tomar en cuenta esta situación de hecho. Incluso predice Saint-Simon la clase única por la extensión de la industrial. "La clase industrial es la única clase útil. Esta clase continuamente aumenta de número y, creciendo siempre a expensas de los demás, terminará por convertirse en la clase única".

En pleno siglo XIX, Saint-Simon vuelve al espíritu de la Reforma tal como nació en el siglo XVI a partir de una *élite* comerciante llegada a la cúspide del desarrollo económico de Europa y que no pretendía renunciar a nada, ni a Dios ni a la Tierra.

"Hoy en día, el trabajo es la fuente de todas las virtudes", dice Saint-Simon en el *Catecismo de los industriales* (vol. VIII), frase ésta que los burgueses del siglo XVI hubiesen podido adoptar como divisa.

Si el pueblo necesita de creencias metafísicas, Saint-Simon reserva a los hombres "ilustrados" la ciencia que ha de ser su religión, el medio por el cual podrán gobernar para el mayor provecho de la humanidad.

Pero la ciencia es susceptible de mejoría, de progreso; el gobierno de los hombres ilustrados que procede de ella es, por su lado también, perfectible. La edad de oro, por lo tanto, se encuentra hacia adelante, en la perfección del orden social. No sería contrario al pensamiento de Saint-

12. Al hermano del rey, en la corte, se le da el simple título de: *Monsieur* (N. del T.)

13. Príncipes de sangre real (N. del T.)

Simon añadir que este orden social es el preludio de una reintegración de la humanidad.

La religión del Progreso está definida. Incluso Saint-Simon da a todos los fundadores de ciudades nuevas, a todos los pioneros su razón de luchar y esperar: "Nuestros padres no lo vieron, nuestros hijos llegarán algún dia, a nosotros nos toca abrirle el camino" (*OEuvres complètes*, t. II, p. 328).

La religión de los tiempos modernos nunca fue, en el espíritu de Saint-Simon, un señuelo ofrecido al pueblo, un mito análogo al que propusiera Platón para sostener su República.

Si la Iglesia no recobra el espíritu del Evangelio, las fuerzas nuevas de la industria van a aplastar al hombre, que tienden en ese siglo XIX, a hacer estallar una Europa tullida, presa de los tronos vetustos y de una Iglesia que perdió el sentido de su misión evangélica.

El verdadero cristianismo ordena a todos los hombres comportarse como hermanos entre sí. Jesucristo prometió la vida eterna a quienes hubiesen contribuido más al mejoramiento de la clase más pobre tanto moral como físicamente.

"El nuevo clero tendrá que abogar sin cesar por la causa de los pobres, trabajar ininterrumpidamente en favor del progreso físico y moral de la sociedad".

Saint-Simon tiene un concepto muy claro de lo que llama "la clase más numerosa y pobre". Según él, el primer objeto de un presupuesto de Estado debe ser el asegurar a cada uno el derecho al trabajo, a la asistencia, a la educación. El Estado tiene que gastar debidamente y reanudar con su vocación cristiana de servidor de los hombres.

Esta doctrina social vuelve, probablemente gracias a José de Maistre y a los iluminados, a las aspiraciones de un auténtico milenarismo de los Tiempos modernos; ulteriormente le dará al sansimonismo su fisonomía particular y explicará algunos de sus fracasos, porque el tiempo dejó de existir y la humanidad no espera nada en este mundo fuera de sí misma.

En cambio, Saint-Simon reveló a los iluminados la importancia de la industria, su potencial económico prodigioso, sus perspectivas futuras. La doctrina de la sinarquía le debe mucho a ese encuentro de ideas.

Los sansimonianos van a exagerar, hasta lo absurdo, el pensamiento filosófico de su maestro, sus vuelos místicos, su voluntad de aportar a la humanidad un Nuevo Cristianismo. Por lo general, se trata de hombres jóvenes, cultos, que soportan mal la contradicción de una época desequilibrada por un potencial de acción inmenso y realizaciones sórdidas a la altura de un pensamiento moral indigente.

El fracaso de Lamennais[14] justifica ante sus ojos la necesidad de reemplazar la Iglesia que parece cerrarse al mundo nuevo de la civilización industrial y, más aún, a la miseria de los trabajadores. La Iglesia de Roma se condenó a sí misma, en los albores de los tiempos nuevos, al condenar a Lamennais: un sacerdote que, en nombre de Cristo, denunció la miseria del pueblo, su explotación y el acaparamiento de las riquezas por algunos privilegiados.
Al predicar el Nuevo Cristianismo los sansimonianos piensan en Lamennais: tal vez proyecten un movimiento amplio como la Reforma que supiese, al igual que ésta, conciliar las aspiraciones seculares y el Evangelio. Pero pasaron los tiempos de la teología. Aunque los sansimonianos quieran sinceramente "mejorar al máximo la condición de la clase que no tiene otros medios de subsistencia fuera del trabajo de sus brazos" (Saint-Simon, *op. cit.* t. VI, p. 81), el viejo sueño de los príncipes-filósofos les reúne en una secta cerrada y los aisla de Occidente en marcha.
Para Saint-Simon como para sus discípulos, el pueblo debe quedar pasivo frente a las medidas que se toman a su favor. Todo está basado en los jefes de empresas que se preocuparán por las masas obreras si quieren dar "mayor incremento a sus trabajos" (*Syst. industriel, OEuvres,* t. VI, p. 82-83).
Esta actitud lleva en sí la condenación de las esperanzas del sansimonismo, es decir, volverse la revelación de los tiempos modernos. En el siglo XIX, el problema de la clase obrera no puede resolverse más que por actos de filantropía, no se refiere a un problema de *mejor-estar* sino de *más-estar.*
Sin embargo, el pensamiento sansimoniano, incluso en sus aspectos místicos —cuyas ridiculeces subrayaron a saciedad algunos autores— fue uno de los sueños de acción más fecundos de Occidente.
Las ideas revolucionarias del *Productor* alcanzan sus metas al expandirse entre cierta *élite.* El apostolado de la palabra permite a la doctrina nueva conquistar a banqueros, como los hermanos Péreire, y a numerosos politécnicos que se reúnen en el salón de la rue Tarane y luego de la rue Monsigny, en París.
No son las casas comunes, inspiradas en Owen, que ilustran al sansimonismo, ni los talleres modelos ni la casa de alquiler moderado del 10, rue Louvois. Tampoco es, tras Campanella y Babeuf, el hecho de volver, por intermedio de Enfantin, el tema de la emancipación de la mujer, iniciativa atrevida en un época en que el *Grand Dictionnaire Universel,* tan atento a expresar la opinión común, está a punto de anunciar: "La mujer no es

14. Lamennais, apóstol del cristianismo social en el siglo XIX, fue criticado y llamado al orden por el Papa.

igual al hombre por naturaleza, está en una situación de inferioridad intelectual, moral y física". El sansimonismo va a proporcionarle un nuevo sueño de acción a Occidente, en razón misma de la escasez, de la calidad y del fervor de sus discípulos.

Una serie de circunstancias lleva a Egipto un grupo de sansimonianos. Les proponen construir una represa sobre el Nilo: Enfantin, en cambio, pretende cavar un canal, en Suez. Dos de sus discípulos, Fournel y Lambert, estudian minuciosamente el proyecto. "...y siempre ante nuestros ojos, los dos mares y el istmo que abriremos en cuanto hayamos desleído sus tierras y mojado sus arenas, porque el trabajo al que nos destinamos es la preparación de la gran obra de Suez. Y más lejos aún, de Panamá".

En la idea de Enfantin, no sólo se trataba de abrir una vía más fácil a la navegación o de repetir una hazaña que tal vez los faraones hubiesen realizado; sino que dicho canal debía servir a la prosperidad de un Estado, llamado según él a transformar el mundo musulmán, haciendo que éste ingresara en la edad industrial: Palestina, centro místico y reagrupamiento del judaísmo.

Cuando desea abrir Suez, Enfantin piensa en Panamá: quiere modelar la faz del universo para el bien supremo de la humanidad. Así pues, las grandes obras de los sansimonianos no se inscriben en una perspectiva puramente técnica. Al abrir las minas de Argel, al construir el puerto del mismo nombre, al proyectar el aprovechamiento del Sahara y el trazado del trans-sahariano, como al perforar el istmo de Suez, tenían conciencia de cumplir la misión del hombre en la tierra: servir a la humanidad, mejorarla, unirla en un solo pueblo, con el fin de preparar el regreso a la tierra de la armonía que otros llamaron: Ciudad de Dios y que ellos llaman: Ciudad del Hombre.

En estos últimos años del siglo XIX, la Tierra de promisión vuelve a dar la fuerza de un ideal tenaz al socialismo naciente. Teodoro Herzl tuvo la visión de un nuevo Canaán, término del errar milenario de Israel. Esta fe profunda provocó la reunión de un primer Congreso Sionista que, en 1897 en Basilea, proclamó el derecho imprescriptible de Israel a resucitar como nación sobre la tierra de Promisión. Sesenta años antes, Enfantin deseó lo mismo, con algunas perspectivas espirituales y económicas para el nuevo estado más vastas inclusive. Una vez fundado el primer kibbutz, muchas de las estructuras adoptadas por el nuevo Estado, serán sansimonianas, sin que se sepa si la corriente era transmitida desde la "*rue Monsigny*" por los hermanos Péreire o Rothschild, Olinde Rodrigués o Halevy.

* * *

Augusto Comte tal vez expresó más claramente que Saint-Simon la idea principal del siglo XIX fáustico. El sistema político que preconiza

afirma la autoridad del padre —jefe de empresa o empresario— y la dependencia de la esposa a quien asocia muchas veces con el pueblo, el proletariado.

Para Augusto Comte, la humanidad está dividida en dos clases distintas "muy desiguales en número, pero igualmente indispensables":

—los que llama los empresarios: un estado mayor concentrado, rico, poderoso y respetado;

—y los "operarios directos" que viven de un salario periódico y forman la inmensa mayoría de los trabajadores ejecutando cada uno actos elementales, sin preocuparse por su concurso final.

Sólo la primera clase es ilustrada y capaz de gobernar: la arbitrariedad de los pueblos —dice Augusto Comte— no debe suceder a la arbitrariedad de los reyes, lo mismo que la infalibilidad individual no debe reemplazar la infalibilidad papal.

Los hombres ilustrados darán al pueblo leyes justas. "No existe libertad de conciencia en astronomía o en física... en este sentido que a cualquiera le parecería absurdo no creer de palabra en los principios establecidos por hombres competentes".

Los banqueros son los generales naturales de la industria moderna, escribe Comte a Deullin el 6 de junio de 1852. Por lo tanto, a ellos corresponde obligatoriamente la supremacía temporal de Occidente. Además, "las sociedades modernas tienden hacia un estado esencialmente industrial y el poder pertenecerá a las fuerzas industriales. Pero, en tales sociedades, los jefes pueden abusar de su posición para reducir el salario mientras que los obreros querrán obtener por la violencia lo que la vida laboriosa no puede brindarles (en *Consideraciones sobre el poder espiritual*).

Por lo tanto, se necesita una doctrina moral, capaz de imponer a los jefes y a los obreros deberes mutuos.

Esta noción induce a Augusto Comte a fundar una religión y a prever la organización de un sacerdosio. Entonces su pensamiento revela muy bien las tendencias opuestas que chocan en los sueños y vigilias de Occidente. Observa que "por la forma de sus hábitos, el sacerdocio, intermediario normal de ambos sexos, tiende más hacia la mujer: su color negro evoca el pasado en nombre del porvenir" (*Sistema de política positiva*, t. IV, cap. 4).

Pero las mujeres constituyen el elemento moderador de la sociedad, encarnan el verdadero sacerdosio. La sociedad nueva, al incorporar el proletariado, debe al mismo tiempo plantear el problema femenino.

Augusto Comte asocia al proletariado con la mujer por los vínculos de una similitud fundamental: "Escribí este opúsculo, dice en una *Carta* del 18 de enero de 1856, para iniciar a las mujeres y al proletariado". Las "dos poblaciones subjetivas": los proletarios y las mujeres se oponen a la "población objetiva", formando un "noble contraste entre la depen-

dencia y el ascendente, entre el corazón y el espíritu". Tanto el proletariado como la mujer tienen que ser protegidos contra la competencia que no podrían sostener si al uno o al otro se le ocurriera reclamar la igualdad de derechos. Ambos —dice— han de vivir en un estado de dependencia que les conviene más, siempre y cuando encuentran en él su felicidad.

El afán de Augusto Comte, el sueño de todos los príncipes-filósofos es de poner término a la Revolución evitando todas las causas de descontento. Por lo tanto —dice —es necesario que los proletarios estén satisfechos de su condición y no procuren enriquecerse o extenderse. Por esto, la vida de familia ha de serles plenamente garantizada.

Pero ¿acaso no es éste el afán de Platón, preservando el bienestar de los artesanos con el fin de mantener su potencial de producción?

Hay que liberar a la mujer del trabajo exterior: el hombre debe alimentar a la mujer. "Entonces, provistos de las satisfacciones que más les convienen y les gustan aún más que a las clases privilegiadas, (los trabajadores) dejarían tranquilamente a éstas el goce de la fortuna y de la grandeza. Sin esto, sus legítimas tendencias seguirán turbando una sociedad que no habrá sabido llenar las condiciones más fundamentales" (Augusto Comte, *Cartas*).

La mujer se confunde con el sacerdocio. Su papel consiste en permitir, por una acción continua dentro de la familia, el desarrollo de los sentimientos altruistas y de la generosa espontaneidad. En este sentido, ella es vigilante del orden social "puesto que templa con su dulzura las relaciones entre proletarios y jefes de empresas". Previene los motines, las revoluciones e incluso la guerra.

La mujer es superior al hombre en la medida en que el corazón es superior al espíritu, pero no le incumbe la dirección de la ciudad al igual que los impulsos del corazón no pueden sustituir a la razón.

La religión de Augusto Comte se funda esencialmente en el culto de los hombres insignes. En Luis XI admira al primer "dictador" moderno y, por los mismos motivos, "al gran Richelieu". Su sueño es una regeneración activa del mundo que reproduciría "el imperio general de Mahoma y el reinado de los santos anunciado por Cromwell", el Evangelio eterno predicado por Guillermo Postel.

El sistema político que preconiza es un triunvirato muy parecido al Directorio,[15] y saluda con entusiasmo la llegada al poder del Príncipe-Presidente[16].

---

15. Régimen político que hizo una transición, en Francia, entre la Revolución y el Imperio. El poder ejecutivo estaba a cargo de tres directores (N. del T.)

16. Napoleón III, sobrino de Napoleón I, tomó el poder mediante un golpe de Estado, el 2 de diciembre de 1852 (N. del T.)

El positivismo, para toda una *élite* intelectual, fue la doctrina de un liberalismo burgués representado por Augusto Comte, John Stuart Mill y Herbert Spencer.

En América latina, la Religión de la Humanidad conoce un desarrollo inesperado y, en un pasado reciente, la dictadura de Porfirio Díaz en México, de 1856 a 1886, recibió el apoyo activo de educadores y técnicos porque se titulaba: "sistema de política positiva".

En el ocaso de su vida, Augusto Comte transformó su casto amor por Clotilde de Vaux en amor místico, lo mismo que en su juventud decidió ponerse al lado de los débiles, del proletariado: dos momentos de su vida en que se rompió el equilibrio entre el corazón y el espíritu.

XV

DEL FALANSTERIO A LA ICARIA O LOS SUEÑOS DEL SIGLO XIX

"PARA *mí* como para Newton, una manzana se convirtió en brújula de cálculo. Esta manzana digna de celebridad fue pagada a catorce centavos por un viajero que cenaba conmigo en el restaurante Février en París. Ahora bien, yo venía de una región donde manzanas de igual o superior tamaño se venden a más de un ciento por catorce centavos. Entonces empecé a sospechar, que existía un desorden fundamental en el mecanismo industrial".

Un viaje a Marsella, efectuado en 1799, acaba de confirmar a Fourier en sus impresiones iniciales. En efecto, allí ve cómo echan al mar sacos de arroz por orden de acaparadores que los habían dejado pudrir. Igualmente, en 1810, la cosecha de vino en el Languedoc, a pesar de su abundancia, no mejora las condiciones de los propietarios productores, arruinados por los acaparadores.

A partir de esta manzana convertida en "brújula de cálculo", Fourier toma conciencia del caos social en el que vive. Primero en Lyon donde la miseria azota los desvanes destartalados de los tejedores de seda (los "*canuts*"), así como en toda Francia, y más tarde por las noticias llegadas de las fábricas inglesas, presidios recién nacidos de la civilización industrial.

El género humano parece a Fourier hundido en un caos social; sobre él pesa "un sueño muy horrendo, el sueño de la civilización" porque ¿de qué sirven los progresos técnicos si el hombre no puede aprovecharlos en su vida cotidiana?

"El hombre está hecho para la felicidad" —dice Fourier— y "el mundo sería incomprensible si la felicidad del hombre no fuese realizada algún día por la providencia divina". Por lo tanto, es necesario encontrar la ley suprema según la cual toda sociedad debe organizarse para entrar en la armonía del mundo que Fourier llama el "Plan de Dios". La atracción universal que rige el mundo planetario debe ejercer su fuerza en el mundo social. Está presente en el hombre bajo la forma de su

pasión dominante. El error, pues, proviene de que los legisladores se ingeniaron en frenar el libre desarrollo de las pasiones en el hombre, cuando, al contrario, es preciso utilizarlas para permitir al individuo realizarse en una sociedad dichosa.

Los moralistas quisieron cambiar al hombre para adaptarlo al medio social. Pero el medio social es obra del hombre, es posible modificarlo, mientras que, en cambio, el hombre siendo obra de Dios, es difícil de transformar. Hay que cambiar la sociedad para adaptarla a las pasiones que mueven a los hombres y que son todas buenas ya que fueron suministradas por Dios.

Todo puede servir: el amor al desorden, la gula inclusive, ya que empujando los niños a probar la mermelada, es el signo de que la Providencia había previsto el desarrollo de la arboricultura y la producción de frutas sabrosas.

Fourier llama este motor secreto de las sociedades la "atracción pasional". El descubrimiento de esta ley debe revolucionar nuestras concepciones de la política y de la moral tanto como el descubrimiento de la atracción universal revolviera a la astronomía. La sociedad nueva será movida por la pasión cuidadosamente utilizada por estructuras complejas. Los trabajadores se agruparán en función de su pasión dominante; pero, al mismo tiempo, estos grupos se opondrán los unos a los otros para mantener una sana emulación.

Fourier propone, pues, intentar una experiencia restringida reuniendo en una sociedad modelo que llama falansterio a 1.500 o 1.600 personas "desiguales en fortunas, edades y caracteres, así como en conocimientos teóricos y prácticos". Los principios de base son la asociación tanto para la producción como para el consumo y la educación en común de los niños.

El falansterio es una cooperativa cuyos miembros son los accionistas copropietarios.

Fourier desea que todos los ciudadanos se conviertan en copropietarios de la ciudad, participando así activamente en la economía de la colectividad. Todos tienen derecho a un minimum vital sin condición de trabajo, ni justificación incluso de cualquier incapacidad para trabajar.

Se elimina el régimen del salario para reemplazarlo por una participación en los beneficios, conduciendo poco a poco los obreros a la copropiedad y a la codirección de su empresa.

Dichos principios han de sobrevivir al conjunto de la obra de Fourier. Los otros elementos serán más difíciles de admitir y sobre todo de aplicar porque contribuyen a convertir el falansterio en una sociedad artificial muy alejada del medio social real.

La agricultura tiene que ser la ocupación principal de los falansterianos, probablemente debido al carácter de actividad prima que le reconocen

todas las utopías. El trabajo industrial no es más que una actividad secundaria. Las tres manufacturas incluidas en la ciudad nueva están destinadas sobre todo a ocupar a los ciudadanos durante el invierno o los días de lluvia. Una dosificación previa de las diferentes actividades profesionales asegura el equilibrio armonioso del falansterio. Las siete octavas partes de los miembros son cultivadores y manufactureros, los otros son científicos y artistas que se ponen al servicio de la comunidad así como capitalistas que entregan sus capitales y sacan un interés inversamente proporcional a su aporte, a fin de contribuir a la igualdad de las rentas y de evitar cualquier tentativa de especulación.

Todos los ciudadanos viven juntos en un palacio cuyos cuerpos se ordenan en forma de estrella alrededor del centro. Pasillos cubiertos, galerías comerciales son las calles de esta extraña ciudad cuyo urbanismo recuerda la abadía de Theleme imaginada por Rabelais, al igual que los capitalistas, quienes, en el falansterio, desempeñan el papel del señor Nausicleto con sus navios "cargados de lingotes de oro, de seda cruda, de perlas y pedrerías" y gracias a quien vivían los telemitas al amparo de todas las preocupaciones materiales.

Todo opone a Fourier a los sansimonianos "estos histriones que predicaban en el siglo XIX la abolición de la propiedad y la herencia" (Carta a Muiran, 28 de enero de 1831), a quienes Fourier reprocha además el haber soñado antes que él con la gravitación universal. Asimismo ataca las "potencias financieras", fundando en ello su antisemitismo, probablemente porque envidia el apoyo que ciertos banqueros concedieron al sansimonismo. Esto no le impide hacer un llamado a los capitalistas del mundo entero, avisándoles que está dispuesto a recibirles en su casa todos los días a las doce: los esperará en vano hasta su muerte.

Sin duda, en los sueños de Fourier no hay solamente economía e ideas políticas; hay también un dejo de locura, sobre todo cuando, por ejemplo, evoca, en su *Esbozo de la nota E en torno a la cosmogonía aplicada, a las criaturas escisionarias y contramoldeadas*, (t. III, p. 241 de la versión francesa) todo un bestiario de seres fantásticos: el antileón, el antitiburón, la antiballena, la antifoca. Sin embargo, cuando el antileón nos transporta "en su lomo suave y elástico con el fin de que podamos, en el día, salir de Marsella para almorzar en Lyon y cenar en París", nos queda por elegir entre la ironía o la reflexión sobre las imágenes de anticipación.

Para Fourier, la humanidad está toda por venir. A su vez vuelve al tema de las "edades" que desfilaron desde el edenismo: el Salvajismo, el Patriarcado, la Barbarie, para desembocar en el período presente que Fourier llama Civilización: la Edad nueva que debe realizar todas las esperanzas y cumplir con todas las promesas.

Pero no por eso la Historia es un progreso lineal indefinido, sino que, más bien, es un devenir dialéctico, el cual, mediante sufrimientos y males necesarios, lleva la humanidad hacia su máxima felicidad. Siempre hay progreso en lo absoluto, avance hacia la felicidad, pese a retrocesos relativos, como, por ejemplo, el paso del primer período, feliz, al cuarto, que es desdichado, pasos difíciles análogos a las enfermedades de la infancia.

En los períodos venideros se registrará un principio de mejoramiento de la sociedad de acuerdo con las leyes de la atracción universal. El planeta entero conocerá las formidables y benéficas consecuencias del cambio social.

Fourier anuncia, entre otras maravillas, el nacimiento de la corona boreal que proporcionará calor y luz a las regiones heladas del ártico; la formación del ácido cítrico boreal y fluido, el cual, combinado con la sal, dará al mar un rico gusto a limonada; la aparición de nuevas criaturas marinas, la destrucción de los monstruos y asimismo una caída de 7 grados 5' del eje del mundo con el fin de implantar una eterna primavera (Fourier, *OEuvres completes*, Oficinas de la Falange, 1841, t. I, p. 66).

A todo esto, hay que agregar el globo de Zambeccari que recorre trescientos kilómetros de una vez, así como el sexto sentido que ya poseen los habitantes de otros planetas y que tal vez algún día tendrán los hombres de las generaciones futuras en la tierra.

Sin embargo, pese a sus locuras, Fourier, más que Saint-Simon, dio al socialismo varios de sus argumentos así como cierto sentido de crítica social y algunas de sus realizaciones. Entre 1840 y 1856, muchos socialistas franceses sacan de él la idea de que la agricultura debe servir de base a todo sistema de producción. A esta concepción volverán más tarde Kropotkine y Jaurès, después de Tomás Moro.

Pecqueur y Proudhon buscaron en Fourier el concepto de que la evolución social se realiza en el sentido de la asociación. Pecqueur asimismo encontró en él ejemplos en torno a las asociaciones agrícolas y, en especial, a las cooperativas frutales (Pecqueur, *Des intérêts du Commerce, de l'industrie, de l'agriculture*, t. I. p. 112).

Como Fourier, los redactores del Manifiesto comunista desearon que el trabajo agrícola se mezclara con el trabajo industrial para llegar a una armonía económica. "En muchos sentidos, Fourier se parece, no tanto a los comunistas religiosos como el abate Constant o Flora Tristan, sino a los socialistas cristianos por su voluntad de redescubrir y luego realizar un orden divino que remediase al caos de las sociedades humanas" (Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique*, p. 217).

El furierismo conquista a Weitling: por él, por los furieristas alemanes y más aún por Pecqueur llegó hasta los autores del *Manifiesto Comunista* y luego a Engels, quien afirmará más adelante el valor de Fourier como precursor del socialismo (Engels, *Anti-Dühring*, t. I, p. 26). "Si me preguntasen de quién procedemos, cuál es nuestro origen o nuestra filiación, contestaría: Jesucristo, Rousseau, toda la Revolución francesa, Saint-Simon, Fourier... Fourier por el aspecto material de la asociación y de la solidaridad" (Pecqueur, *op. cit.*, p. iv - v).

El pensamiento de Fourier, por las reacciones que provoca, y la acogida que tiene, pertenece al siglo XIX, aun cuando posea una forma que recuerda las utopías del siglo XVIII e incluso del siglo XVI.

Sin embargo, pese a las promesas de la Edad nueva y el anuncio de las maravillas de la ciencia, este pensamiento queda utópico, porque el pueblo no aporta al furierismo su adhesión apasionada.

Las barricadas de julio de 1848 enseñaron a los nuevos revolucionarios que necesitaban del concurso del pueblo para realizar sus proyectos. Procurarán reconstituir la organización de Babeuf y de Buonarroti, única capaz de encuadrar y mantener alertas las tropas de una futura insurrección y vuelven al ideal de la Conspiración de los Iguales como si nunca hubiese sido olvidada.

Porque durante esta Monarquía de julio[17] el espíritu de Babeuf agita los espíritus más extremistas de la Sociedad de los Derechos del Hombre, y atiza los sueños de muchas sociedades secretas de la época: Las Legiones revolucionarias, las Familias, las Falanges democráticas, las Estaciones, los Trabajadores Igualitarios... chispas incubadas por el fuego oculto de la Carbonería[18].

Toda esa fermentación la domina desde su casa de la rue du Rocher, en París, el misterioso "Monsieur Raymond", un viejo exilado de vuelta de Bélgica desde julio de 1830: éste es Buonarroti, el ex-compañero de Graco Babeuf, co-fundador de filosofías, de tácticas revolucionarias, alma de la Conspiración de los Iguales, que seguirá siendo, hasta su muerte, acaecida el 16 de septiembre de 1837, el patriarca de todas las conjuraciones.

Cabet, entre tantos, oye las enseñanzas del descendiente de Miguel Angel y transmite de un siglo al otro, la refutación del principio de propiedad, como causa de todos los males.

---

17. Nombre del régimen constitucional que imperó en Francia de 183o a 1848, con Luis Felipe I, "el rey burgués" (N. del T.)

18. Los *Carbonari,* así llamados porque se reunían al principio en los bosques, son los miembros de una sociedad secreta que se formó en Italia y se extendió a Francia, desempeñando un papel muy importante en todos los movimientos subversivos de la época (N. del T.)

La vieja enemiga de todos los reformadores políticos, la aliada ambigua de los revolucionarios —la miseria— está presente en todas partes: en cada esquina de fábrica, a cada vuelta de las tristes callejuelas de los barrios obreros.

Pero Cabet se opone a Babeuf en el punto preciso de la violencia necesaria ejercida por una minoría y, como otros lo hicieron antes que él, conjura a la Revolución a través de la visión de una ciudad radiante. La República de los Iguales de Babeuf y de Buonarroti ha de imponerse mediante la voluntad pacífica del pueblo. De ahora en adelante, Cabet no abandonará esta actitud que lo aislará cada día más del neobabuvismo triufante. Hasta maldecirá esta "funesta conspiración que, al espantar a ricos y burgueses, los precipitó en brazos de Bonaparte". "Si tuviera una revolución en mi mano, dejaría a ésta cerrada, aunque debiera pudrirme en el exilio".

En una época en que el igualitarismo fundado sobre el Evangelio reúne, en nombre de un mismo ideal, hombres tan distintos como Blanqui y Lamennais, Cabet piensa en unirse a ellos. "Si todos los filósofos salieran de su tumba para formar un congreso bajo la presidencia de Jesucristo, este Congreso proclamaría la comunidad" (Cabet, *Mi línea recta o el Verdadero Camino de la Salvación para el pueblo*).

El *Viaje a Icaria* no es, en el pensamiento del autor, una anticipación, es decir una descripción de un estado al que debería llegar la humanidad. Fiel a ciertas tradiciones de la utopía, sin embargo, Cabet prefirió a la distancia en el tiempo el alejamiento en el espacio para proponer su plan a la aceptación del género humano, un plan cuya ejecución no depende del perfeccionamiento de las técnicas sino de ciertas concepciones de las relaciones del individuo con la sociedad. Icaria puede ubicarse en cualquier tiempo, en un punto indefinido del espacio —de un espacio virgen— siempre y cuando hombres libres acepten construirla y sacrificar luego su libertad a la ciudad nueva.

Los arquitectos que construyeron a Amaurota, capital de la isla de Utopía, parecen haber comunicado sus planes a los constructores de Icaria, capital del país de los icarianos. Icar mismo, el fundador, desciende en línea directa de Utopus, el héroe nacional de los utopianos.

No obstante, tres siglos de pensamiento socialista separan los dos sueños, tres siglos el último de los cuales conoció la Conspiración de los Iguales y el pensamiento de Babeuf, transmitido de viva voz al siglo XIX por su compañero Buonarroti.

El Estado Icariano dirige toda la economía del país. "A cada uno según sus necesidades" dice la fórmula inscrita en el frontispicio del *Viaje a Icaria*. Porciones iguales y menú idéntico para todos los ciudadanos cuando se sientan a la mesa común.

"Todo contribuye a hacer agradable el trabajo: la educación que, desde la infancia, enseña a amarlo y respetarlo, la limpieza y la comodidad de los talleres, el canto que anima y alegra a las masas de trabajadores, la igualdad del trabajo para todos, su duración moderada y, por último, la consideración de que gozan todas las obras ante la opinión pública" (Viaje a Icaria, p. 101).

El comercio exterior está en manos del gobierno como en el Manifiesto de los Iguales. Es la doctrina del utopismo tradicional, de Platón a Tomás Moro, de Campanella a Morelly. Se prohibe el uso de la moneda para los individuos. El Estado sólo conserva una "pequeña provisión" del metal maldito para su comercio exterior.

En la ciudad perfecta, la felicidad tiene dos caras: "bienestar y virtud". La supresión de la propiedad acabó con todos los vicios. La ley icariana reglamenta —ella también— de modo estricto la libertad de prensa. Existe un solo boletín comunal por municipio, un solo diario por provincia y un solo periódico nacional para toda la nación. Los Conservadores de la Voluntad Nacional deciden solos en cuanto a la publicación de una obra, si es útil a la República o no. Buonarroti ya había previsto una censura previa en la República de los Iguales (Buonarroti, *El Manifiesto de los Iguales*, p. 188). Respecto a los espectáculos, han de estar "conformes al espíritu del legislador".

La educación monopolizada por el Estado, acondiciona rígidamente a los individuos y sigue un programa establecido por muchas utopías. Se retira el niño de su familia a los cinco años. Recibe una enseñanza "moderna", ignora las lenguas muertas pero se dedica a estudios "útiles: dibujo, cálculo, historia; luego viene una instrucción moral obligatoria que dura doce años, una enseñanza cívica que concluye, para los varones, con tres años de ejercicios militares en la guardia nacional. Así, está preparado el adolescente para cumplir con los deberes que le esperan en la vida (*Viaje a Icaria*, p. 95-96).

Pocos son los catigos ya que semejante educación forma a ciudadanos normalmente virtuosos. El único castigo que, por lo general, es suficiente, consiste en dar publicidad a la falta, siempre seguida por el sincero arrepentimiento del culpable.

Icaria es la ola moribunda de la tempestad de los Iguales. Sin duda, Cabet supo conmover el alma del pueblo porque habló más de posible bienestar a quienes tenían hambre, que de virtudes espartanas o de revoluciones.

Pero ya Fourier había prometido a sus discípulos que encontrarían en los talleres del falansterio "el decuplo producto" y predijo Saint-Simon que la agricultura misma se convertiría, para el mayor provecho de los hombres, en dependencia de la industria. En el siglo XIX, lejos de pertene-

cer a la utopía, tales comprobaciones plantean de verdad el problema en toda su magnitud: la modificación de las estructuras sociales de un pais para adaptarlas a las estructuras económicas, tomando en cuenta a la vez una nueva concepción del valor del hombre y de su ubicación en el mundo.

Terminaron los tanteos del siglo XVIII. Saint-Simon predijo la aparición de un orden nuevo y los sansimonianos ayudaron en todo el mundo al nacimiento de la nueva edad de la industria. Si a veces deliró Fourier ante las imágenes del futuro que se le aparecieran, tomó sin embargo, conciencia de la crisis de Occidente en busca de un orden espiritual para resolver las contradicciones nacidas de la civilización industrial. "¿Por qué nos hubiera dado Dios estos deseos de un reinado de justicia y verdad, de armonía social, si no hubiese previsto los medios requeridos para satisfacerlos?" (Fourier, op. cit., t. III, p. 515).

Por otro lado, la obra de Cabet abre ante el pensamiento de Fourier, pese a sus excesos y a su expresión fácilmente profética, un nuevo campo de acción. Estos dos hombres, portadores de sueños que datan de más de tres siglos, están en el origen de todas las tentativas e incluso, de las realizaciones que pretendían ser los núcleos de la sociedad futura, tal vez porque el siglo fuese propicio a semejantes intentos, tal vez también porque el éxito de Owen suscitara alguna emulación.

Así pues, la utopía tiende a realizarse, igual que un sueño, con toda la fuerza del deseo de los hombres. Está presente, en su corazón y en su razón, como si fuese la única realidad, posible, la única forma concebible de organización de la sociedad futura.

Le Phalanstère, que salió el 1º de mayo de 1832, es, antes que nada, un diario de doctrina y propaganda con fines prácticos, "el asentamiento de una primera asociación de dos a trescientas personas que logre resultados suficientemente ventajosos como para suscitar una imitación general". En Lyon, le contestan voces obreras: *L'Echo de la Fabrique* y *L'Echo des Travailleurs* que enarbolan siempre los mismos temas de asociación económica y educación social.

La realización de las ideas furieristas fue considerada por Considerant en el año 1831; una primera tentativa en el pueblo de Condé-sur-Vesgres fracasó en 1832; sin embargo, no se desalentaron las buenas voluntades: se creó una cooperativa obrera en Sedan que quebró también al año siguiente.

Pero la doctrina comunista tiene algun éxito en Alemania, en Londres, y en New York. Un importante movimiento falansteriano se desarrolla en los Estados Unidos, a mitad de camino del cristianismo social. Desde el año 1841 y sobre todo 1843, se constituyen otras falanges distintas por su espíritu y por su importancia. En general, se trata

de antiguas comunidades evangélicas cuya obra difícilmente podía ser reivindicada por los furieristas, incapaces, además, de extraer enseñanza alguna no sólo de los éxitos de una ideología análoga a la suya, sino de fracasos sociales y económicos idénticos a los que experimentaban Los falansterios creados en los Estados Unidos vuelven a los antiguos principios de la asociación y del trabajo ameno, de la solidaridad de intereses, de la acción unitaria y combinada, del sistema de accionistas aplicado a los bienes raíces, así como de la educación industrial y científica (Brisbane, *The Phalanx*, 5 de oct. de 1843, in Noyes, History of American Socialism, p. 207).

Joseph Smith, el profeta fundador de los Santos del Día Final, afirmó haber descubierto el Libro de los Mormones grabado en tablas de oro, pero no reivindicó nunca la doctrina de Fourier aunque evidentemente se hubiese inspirado en ella al fundar la comunidad de los Santos del Día Final, el 3 de noviembre de 1831, en Independence, Missouri: jalón del milenarismo en pleno siglo XIX. El carácter falansteriano de la nueva Jerusalén, la creación de un banco llamado Antibanco y de diferentes empresas comunitarias evidencian que el profeta ocultó bajo un barniz religioso estructuras furieristas. Por lo demás, se trataba de una teocracia autónoma proclamando la dominación ilimitada del Profeta y de sus sucesores, "portadores vivientes de la revelación continua".

La Asociación de Boaburg fue fundada por el reverendo George Ripley, la comunidad de Mendon por el reverendo Odin Ballon, la comunidad de Northampton por el profesor Adam. Difieren en muchos aspectos del sistema de Fourier pero aceptan algunos de sus principios: co-propiedad de los muebles e inmuebles, unidad de intereses, colectivización de ciertos servicios.

Brook Farm, la más importante de las falanges americanas, no fue tampoco una experiencia furierista sino un retoño americano, un vástago del Unitarismo de Nueva Inglaterra que agrupara gente de condiciones diversas. Su diario, *The Dial*, que salió de 1840 a 1843, fue animado por un espíritu más religioso que furierista. *The Present* que le sucediera, en 1843, criticaba incluso algunos aspectos del furierismo. En 1853, en Tejas, un pequeño grupo furierista ortodoxo, dirigido por Considerant, decae hasta la ruina final, lenta, sin gloria.

La difusión más o menos amplia que pudiera llegar a tener el ideal comunitario furierista no está muy delimitada en el tiempo; aquí y allá aparecen brotes, en los momentos y lugares menos esperados y desaparecen o persisten de modo igualmente furtivo.

Las falanges de los Estados Unidos pronto decaen. En Francia, sólo el falansterio de Guisa, fundado y dirigido por Godin, se desarrolla rápidamente en una manufactura de objetos de hierro (estufas y útiles

de cocina). Progresivamente Godin aplica algunos principios societarios, limitando la práctica de la doctrina a la participación de los obreros en las ganancias, a la creación también de una cooperativa de consumo, producción y vivienda.
Otras empresas reivindicaron el espíritu del furierismo: la Unión Agrícola de Africa en Saint-Denis-du-Sig, en Argel, cuyos accionistas eran, en su mayoría, furieristas; la Sociedad de Beauregard que se convirtió en una cooperativa de producción, consumo o intercambio, bajo la denominación de Trabajadores Unidos; la Casa rural de Ry donde se aplicaban los principios de la educación asociada.
En mayo de 1847, *Le Populaire*, periódico mensual convertido en semanario desde el mes de abril, publica bajo el título alentador de ¡*Marchemos a Icaria*! un extenso manifiesto a favor del nuevo sistema comunitario. Al mismo tiempo, un folleto, *Réalisation de la Communauté d'Icarie*, informa a quienes no se enteraron por el *Populaire*, sobre los nuevos proyectos de Cabet. Frente a las persecuciones que sufre el comunismo en Francia, hace la entusiasta llamada: "¡*Marchemos a Icaria*!"
La colonia icariana se instala en Nauvoo y su llegada coincide con la partida de los Santos del Día Final para Salt Lake City, en el Utah, el 21 de julio de 1847. Pero ninguno de los dos bandos manifestó que se hubiesen encontrado ni tampoco que socialistas y milenaristas hubiesen descubierto así sus numerosas afinidades.
Los Mormones instalados en Nauvoo desde 1840 habían dejado un nombre de raíz hebraica: *Na ava* la Bella. Marcharon hacia el Oeste, hacia su última etapa que señalaría más tarde un templo coronado con seis torrecillas, la más alta coronada por la estatua del ángel Moroni tocando la trompeta.
El calvario de la Colonia icariana en Nauvoo es otro aspecto de la historia. Bien parece haberse inspirado Alfonso Daudet en ello cuando escribió *Port-Tarascon*. El destino de la desafortunada colonia tarasconesa, imaginada por Daudet, recuerda el final de Icaria.
En efecto, *La Voix du Peuple*, el periódico de Proudhon, en su entrega del 17 de abril de 1850, publica una larga protesta de doce ex-icarianos y de cuatro ex-icarianas, que induce Proudhon a lanzarse en una violenta diatriba contra el despotismo de las comunidades idílicas.
Icaria sobrevivió hasta 1895, como un ramal perdido del pensamiento socialista. Su fracaso demostró la imposibilidad de edificar una sociedad sobre el rechazo de los valores individuales, con un ideal de vida material mediocre y de vida espiritual limitada a las dimensiones de una biblioteca de escuela primaria.

Cabet no entendió que el hombre sólo puede realizarse en la dimensión que le pertenece: la humanidad. Los muros del convento son livianos porque son como ventanas abiertas al mundo cristiano. En cambio las tristes praderas que rodeaban a Icaria eran más angustiosas que murallas porque no limitaban a un pueblo conquistador, sino a náufragos roídos por el aislamiento, sabiendo confusamente, desde el principio, que su tentativa estaba condenada al fracaso.

XVI

DESDE LOS FILOSOFOS DEL TALLER HASTA PROUDHON Y MARX

La ciudad del Sol e Icaria no deben considerarse como malas soluciones al problema planteado al hombre por la civilización industrial sino, más concretamente, como el signo de una toma de conciencia. A la luz triste de las ciudades obreras, Icaria se ve como una tentativa de evasión, una meta propuesta a vidas sin esperanzas.

Lejos de aliviar el trabajo del obrero, la máquina apareció en todas partes como una especie de tirano inhumano, aumentando por su presencia mecánica la estricta disciplina del taller. Además, despoja poco a poco al artesano de su oficio, priva al trabajador de la mejor parte de sí mismo: el espíritu creador, la iniciativa, la responsabilidad.

Cada vez más, el mundo obrero se presenta como un universo cerrado, pasivo, cuyo contacto desanima a los intelectuales de la clase burguesa que se les acercan. Es casi otra sociedad cuyas fronteras están fijadas por la miseria y que rechaza a los misioneros llegados del otro lado del mundo donde no existen viviendas miserables y las tristes jornadas de trabajo.

En 1830 la burguesía industrial y comerciante sube al poder, pero la continuidad del espíritu revolucionario se ha mantenido desde 1799 a través de los babuvistas, organizados menos como partido y más como propagadores de una ideología, la única en nombre de la que se puede llevar a cabo una revolución. Por cierto, frente a este gran sueño de igualdad entre los hombres, los falansterios y las Icarias aparecen como refugios y no como puestos de vanguardia.

Sin embargo, las ideas de los socialistas, ampliamente difundidas, contribuyeron a crear en el seno de la clase obrera un sentimiento profundo, expresión de un sordo malestar y de la esperanza en poner coto a la miseria de su vida.

Una esperanza ya es una razón de lucha, aunque se exprese en una fórmula tan romántica como la de Owen: "El socialismo puede apoderarse del mundo como un ladrón en la noche".

Agricol Perdiguier, compañero carpintero, fue el más conocido si no el primero de los llamados filósofos de taller. En sus *Mémoires d'un compagnon*, vuelve a la teoría del poder adquisitivo de la clase obrera esbozada por Adam Smith, la misma que aparecerá de nuevo más tarde en Henry Ford y en los teóricos de la abundancia, desde los tecnócratas hasta C. H. Douglas. Si se paga la mano de obra a un precio justo, sus necesidades estarán satisfechas, el consumo crecerá y se generalizará. Pero sobre todo, Agricol Perdiguier da un consejo de sabiduría a todos los reformadores, a todos los príncipes-filósofos: "A los compañeros les pertenece hacerse comprender por los otros compañeros".

La asociación de obreros (el *compagnonnage*) mantuvo a lo largo de los siglos, el ideal del mundo obrero, una concepción peculiar del trabajo: éste no es ya la consecuencia de una maldición divina sino instrumento esencial de la dignidad humana —idea sobre la que volverán Proudhon y Engels.

Antaño los compañeros cantaban la Vuelta a Francia en versos torpes que adaptaban a músicas populares. La misma musa obrera seguirá inspirándoles poemas, estudios sociales o económicos y, más tarde, esquemas de acción, en los albores del socialismo.

Las obras nacidas de esta nueva corriente no llamaron la atención de los críticos y rara vez se mencionan en la historia de la literatura. Pero, en vísperas de la caída del Imperio romano, otros críticos menospreciaron el estilo bárbaro de la Biblia y el espíritu rudo de los Evangelios.

Aparecen escritores "ingenuos" que nunca se hubiesen atrevido a escribir si la miseria del pueblo no fuera tan grande; muchos, entre ellos, pueden decir como el cerrajero Pierre Moreau: "Me atreví a tomar la pluma yo, simple obrero, porque estimo que los trabajadores tienen que ayudarse entre sí... Saliendo del taller después de un largo día de labor agobiante, agarro una pluma inexperimentada y torpe..." Sin duda, la oración de los Societarios de la Unión no puede compararse con *Las Flores del Mal;* sin embargo, es característica de la misma época:

Proletarios por qué estos odios?
No somos acaso todos iguales...?

Grignon, sastre obrero, escribe *Las reflexiones de un obrero sastre sobre las miserias de los obreros en general, la duración del día de trabajo, la tasa de los salarios, las relaciones actualmente establecidas entre los obreros y los maestros de talleres, la necesidad de las asociaciones obreras*: largo título que resume en sí muchas reivindicaciones.

A su vez, Jules Leroux se dirige a los obreros tipógrafos: *De la necesidad de fundar una asociación que tenga como finalidad el hacer los obreros propietarios de los instrumentos de trabajo.* Efrahem el zapatero, en su manifiesto *De la asociación de los obreros de todos los cuerpos de Estado*, lanza la idea de una federación obrera.

Aparecen periódicos destinados a los obreros que agrupan en sus comités de redacción a sansimonianos y a comunistas unidos en una misma lucha. *Le Travail, L'Humanitaire, La Fraternité.* De 1840 a 1850, escriben allí obreros de todos los oficios. *L'Atelier,* el más estable, vuelve a la idea de Agricol Perdiguier: "Los intereses de la clase obrera y sus necesidades no pueden ser expuestos sino por hombres que conocen la condición del salario".

De ahora en adelante, el pueblo no quiere más un sistema de reforma que le mantenga "exterior y pasivo", dependiendo su bienestar del afán de productividad del jefe de empresa.

En el mismo período, la burguesía se aleja del problema planteado por la civilización industrial y busca una diversión en el estudio de los recovecos del Yo. El Romanticismo, por cierto, se interroga sobre el problema del mal, pero éste no se presentaba tanto, en la época, como principio metafísico o como toma de conciencia de un desgarramiento interior sino concretamente, dentro de la sociedad, como una plaga social que venía subiendo de los cuchitriles inmundos de los barrios obreros.

Como dice Gabriel Marcel: "Baudelaire, Rimbaud, Nerval percibieron esta inmensa ausencia del mundo moderno, del mundo individualista, es decir, cerrado, vacío de amor" (*El Mal está en nosotros*). Otros, como Balzac, Flaubert, Bourget, Zola, Taine, Renan, o Schopenhauer, fueron "pesimistas en psicología, optimistas en moral" (E. A. Sellière, *Pour le centenaire du romantisme,* p. 97-127). Ponen en duda el valor del individuo y declaran su confianza en los imperativos de una moral colectiva. Su pesimismo intrínseco proviene de un rechazo más o menos claramente expresado, o de cierto sentido del cristianismo.

En el momento en que la utopía iluminaba todos los espejismos de la ciencia hasta el extremo de aparecer como única realidad en un presente convertido en mera vía de acceso a un porvenir radiante, el romanticismo fue la expresión del sentimiento de despecho de la burguesía, de su mal del mundo, de su mal de vivir.

Sin embargo, en este mundo entregado al individualismo, tal como lo describen los historiadores de la literatura, al opuesto de la desconfianza en el hombre expresada por los novelistas y los filósofos, nace un pensamiento basado en el amor al prójimo, el amor a la humanidad y una mística del trabajo redentor del hombre.

Se forman las uniones obreras: los tejedores de París fundan en 1832 una sociedad de unión fraternal y filantrópica, sociedad de auxilio mutual, asegurando para sus afiliados, como ya lo hacía el *compagnonnage*, un auxilio a la enfermedad y al desempleo.

Gosset, el Padre de los herreros, vuelve también a las ideas de Agricol Perdiguier y publica, en 1842, un *Proyecto tendiente a regenerar el "Compagnonnage" en La Vuelta a Francia, sometido a todos los obreros*; en otras palabras, se trata de un llamado a la unión de todos los trabajadores.

Los Compañeros tienen que renunciar a las riñas folklóricas de "Deberes" diferentes para unirse en un solo grupo, reencontrarse juntos en una sola conciencia de clase. La Sociedad de la Unión suprime las cintas de diferentes colores en el sombrero, y propone a sus miembros el humilde símbolo "de la cinta verde color esperanza" prefigurando así la formación de las Internacionales obreras y de los sindicatos.

Dos tendencias caracterizan aquel momento del pensamiento social en Francia. Las ideas de solidaridad obrera demuestran la aparición de una conciencia de clase vigorosa. Al mismo tiempo, la burguesía deposita toda su fe en la Ciencia de la que espera la resolución de todos los problemas sociales.

El mundo obrero se fortalece: un mundo cerrado hasta el extremo, hostil, sombrío con sus filósofos, sus publicaciones, sus reivindicaciones particulares, aspirando a una mejora inmediata en las condiciones de trabajo y de vida. Mientras tanto en el otro polo del pensamiento que nació de la civilización industrial, se ha formado una burguesía tecnócrata, confiada en un porvenir que llama progreso.

La expansión colonial del siglo XIX coincide con el perfeccionamiento de las técnicas de producción, y con el incremento de esta misma producción. La burguesía industrial cobra conciencia de la superioridad técnica de la civilización que contribuye a edificar sobre el resto de la humanidad. Las grandes exposiciones que se suceden, desde la de Crystal Palace en 1851, son ejemplos significativos. En Francia, los sansimonianos inspiran la Exposición de 1855. Muchos son consejeros de Napoleón III y apoyan los aspectos tecnocráticos de un régimen que tiene, además, numerosas facetas. La industria, el comercio, los transportes hacen apreciables progresos. Michel Chevalier, el gran economista del segundo Imperio, predice un crecimiento del bienestar general correspondiente al progreso de la moralidad pública y del espíritu religioso. La burguesía industrial se liga firmemente al destino de Occidente convertido en *Angelus rector* de la humanidad o, para evocar una imagen de la época, en "la antorcha que guía a los hombres *ad veritatem per scientiam*", único preceptor capaz de elevar "progresivamente a los indígenas de la infancia de la humanidad a su edad adulta".

La era industrial suscitó la aparición de dos filosofías, la de los tecnócratas y la de los productores; asimismo la clase obrera se encuentra frente a dos caminos que parecen llevar ambos hacia la misma meta: la conciliación o la lucha. Estas dos líneas de acción rinden someramente cuenta, la primera, del pensamiento y de la obra de Proudhon, la segunda, de uno de los aspectos del pensamiento de Marx.

Para comprender la génesis de estas dos tendencias tenemos que retroceder en el tiempo. La Revolución de 1848, en Francia, acaba de instalar una república ambigua. La alta burguesía espera poder reinar en ella más libremente que bajo la tutela de Luis Felipe. Los obreros pierden confianza en el porvenir y comprenden que si bien no constituyen sus reivindicaciones profesionales una doctrina que esté a la altura de sus esfuerzos y de su posición en el equilibrio de la ciudad, tampoco pueden los planes de los tecnócratas asegurar el ideal de dignidad humana que reclaman.

"Los hacedores de utopías agotaron sus recursos; tienen el poder, dividen, podan y no producen nada. Todo el mundo se ríe de los Talleres Nacionales;[19] silban al señor Louis Blanc; el señor Considerant es un impotente" (Proudhon, Carta del 15 de marzo a Huguenet). Ya escribía en sus *Cuadernos*: "Se planteó el hecho antes que la idea; se hizo una revolución sin una idea". (*Carnet* 6, 24 de febrero de 1848).

Proudhon intentará dar a la Revolución su filosofía, su esquema de acción así como definir las metas que debe alcanzar. Sin embargo, en el ocaso de su vida, expresará sus dudas sobre el impulso del pueblo que él hubiese deseado más eficaz, y sobre esta revolución que termina —por segunda vez— en Imperio.

Su filosofía social procede directamente —ya lo vimos— del impulso revolucionario del pueblo y no de una iluminación personal o de la inspiración de otros pensadores. Su obra es la síntesis de todos los folletos escritos por obreros, muchas veces compuestos por tipógrafos bajo el calor de la inspiración después de un largo día de trabajo.

El pensamiento de Proudhon siguió mil senderos ya trazados, lo que explica la difusión rápida de sus obras, así como la fidelidad tenaz que le demostrarían luego muchos delegados en las Internacionales obreras.

Su diagnóstico de las contradicciones que padece nuestra sociedad fue directamente inspirado en Hegel. Pero no se puede hablar de dialéctica hegeliana en torno a ese dualismo sin flexibilidad, sistema de "arbo-

19. Plan de la joven República para subsanar el desempleo, ocupando a los obreros en obras públicas. La reducción de los mismos provocará disturbios sangrientos y contribuirá aún más a alejar los obreros de los burgueses (N. del T.)

tantes opuestos de dos en dos, mundo nacido de una mirada díplope" como afirma ingeniosamente Jean Pierre Peter en su *Introduction à la Philosophie de la misère* (Col. 10-18, París, 1964).

El hombre, por la división y por la máquina, tiene que elevarse gradualmente hasta la ciencia y la libertad; ahora bien, ocurre todo lo contrario, se embrutece, se vuelve esclavo. En teoría el impuesto tiene que ser proporcional a la fortuna; empero, a la inversa, se establece en relación directa con la miseria. El improductivo debería ser un paria, no obstante él es quien manda. El crédito, lejos de ser el motor del trabajo, lo estruja y lo mata. La vida del hombre debería ser una liberación perpetua de la animalidad; en la práctica, es una lucha del hombre contra sí mismo.

La población y la producción en nuestra sociedad que cojea, se han vuelto contrarias. La población en sí es un bien pero crece más rapidamente que la producción. Ante esta situación, los economistas maltusianos sólo encontraron el remedio de la exterminación de los niños pobres y la restricción de los nacimientos. Proudhon se rebela ante esta solución; para él, el único antídoto legítimo de la miseria es el aumento de la producción por el trabajo.

La injusticia causa el desequilibrio de nuestra sociedad. Proudhon, después de los sansimonianos, critica la propiedad: es un mal y una injusticia ya que permite al individuo realizar una ganancia sin trabajar —arriendos, rentas, intereses, beneficios—. A estos abusos se aplica la famosa fórmula: "La propiedad es el robo".

Proudhon critica igualmente la noción de salarios. El patrono —dice— aunque retribuya a cada trabajador, no paga el resultado del esfuerzo colectivo. Esta concepción coincide con la ética del *compagnonnage* según la cual el valor del objeto producido no puede descomponerse en horas de trabajo ni en peso de materia bruta.

Así pues, la justicia exige, en una sociedad estable, la reciprocidad de los servicios, la igualdad de los salarios, "incluso aquellos que se atribuyen al genio y al talento". Proudhon no admite la divisa sansimoniana: "A cada uno según sus obras y sus capacidades". Para él, todas las funciones resultan iguales por ser igualmente necesarias a la vida social: los trabajadores son iguales entre sí. Los hombres de genio o de talento sacan su superioridad, no de sus personas, sino de la sociedad a la que jamás devolverán todo lo que le deben. "Ante la sociedad, el trabajador es un deudor que muere prácticamente insolvente".

Por lo tanto, la nueva sociedad será profundamente diferente de la antigua, señalará una nueva etapa, un progreso en la marcha de la humanidad.

El pensamiento de Proudhon se apoya en una determinada filosofía de la historia, enemiga de los cambios bruscos y radicales.

"La humanidad en su marcha oscilante, gira sin cesar sobre sí misma; sus progresos no son más que rejuvenecimientos de sus tradiciones; los sistemas tan opuestos en apariencia, presentan siempre el mismo fondo visto desde ángulos diferentes".

Puede cumplirse una nueva etapa sólo si los hombres alcanzan un nuevo grado de conciencia cívica y de sentido moral. Esta marcha oscilatoria de la humanidad de la que habla Proudhon, no tiene el rigor de un desarrollo biológico que eleve necesariamente las etapas de su devenir a la conciencia de los individuos: no se trata de un péndulo con oscilaciones ineludibles, imponiéndose al hombre como los momentos del tiempo cíclico de las civilizaciones tradicionales, sino de un "móvil" cuyo movimiento es posible sólo cuando se armonizan los miles de ejes que lo sostienen —las conciencias individuales.

El advenimiento del socialismo implica la destrucción de los obstáculos, el resto ha de venir de los individuos agrupados en comunidades, si no el cambio realizado no es más que una apariencia; el reemplazo de un Estado-Leviatán por otro.

Así, en el pensamiento de Proudhon, la revolución es la destrucción de los obstáculos que impiden la llegada del socialismo reclamada por la mayoría de los hombres; es el acto quirúrgico que libera una sociedad dispuesta a afirmarse y no una aventura de consecuencias problemáticas.

No se trata de levantar barricadas ni de inducir el pueblo a realizar actos irreversibles a favor de una minoría. Los acontecimientos que presencia Proudhon: golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 contra la República y plebiscito del Príncipe-Presidente (Napoleón III), no hacen más que reforzar en él su desconfianza con respecto a la masa, la turba aullante, de todos los motines. "...el pueblo es una bestia monstruosa que no se debe tratar como hombre, sino convertirla a la humanidad".

"No se puede concebir reforma alguna sin un golpe de mano, escribe Proudhon..., tenemos que emplear la acción revolucionaria como medio de reforma social... la revolución es una presión de los hombres sobre la historia en un momento oportuno".

Proudhon no pretende, pues, organizar la revolución sino para realizar en la sociedad el orden justo que cada hombre lleva dentro de sí y que debe ineludiblemente imponerse merced a una simple presión sobre la Historia.

Restablecer primero el juicio para que la voluntad pueda afirmarse libre es una línea de acción que podría resumir el pensamiento de Proudhon. Entonces la revolución no es más que la expresión de esta voluntad liberada, y su afirmación. Tal concepción no está lejos del pen-

samiento de Calvino: "...el juicio estaba sano y entero, la voluntad libre" (*Inst. crist.* t. I, cap. XV, 38).

El advenimiento de la burguesía es el precedente que puede reivindicar el proletariado en su lucha. Fue posible una transformación de la sociedad porque los burgueses tomaron conciencia de su importancia económica, porque se prepararon a su papel político y, en suma, porque supieron escoger los momentos oportunos para actuar.

Ahora bien, el momento ha llegado. La Historia "en marcha oscilatoria", una vez más va a girar. Pero "todas las tradiciones están gastadas, todas las creencias abolidas y el nuevo programa no está listo, quiero decir, no ha penetrado aún la conciencia de las masas. Este es lo que llamo el tiempo de la disolución... el momento más cruel en la vida de las sociedades" (Proudhon citado por Martin Buber, ***Paths** of Utopia*, p. 34-35).

En estas condiciones, la revolución corre el riesgo de ser un medio de opresión ejercido por algunos individuos sobre la mayoría y asimismo de ser desviada de las metas que, inicialmente, eran las suyas.

Por lo tanto, hay que plantear el problema del hombre y de su destino porque la revolución es un medio y no un fin. No se trata de encerrar a los hombres en las leyes justas contra su voluntad ya que por esta misma causa las instituciones establecidas con las mejores intenciones del mundo se convierten en injustas. Pero hay que suscitar el advenimiento de la ciudad justa por la voluntad de los individuos, por su progreso moral; advenimiento que se hace entonces ineludible.

Sin embargo, todavía sostienen muchos reformadores que bastaría un cambio de las instituciones para renovar la sociedad y resolver las contradicciones de la sociedad industrial. Pero estas leyes justas, elaboradas en la cumbre de la pirámide social, so pretexto de iluminar a la base, en realidad mantendrán bajo su tutela al pueblo que, una vez más, entregaría sus brazos, su vida.

Semejante sociedad seguirá siendo inestable: lo que hizo una revolución, otra podrá deshacerlo, otros reformadores podrán afirmar que son los únicos poseedores del secreto de las leyes justas.

La revolución —dice Proudhon— tiene que fomentarse en la base. Por ahora, hay que colocar las piedras de espera del Estado Socialista renovando y desarrollando las agrupaciones comunitarias existentes, luego creando otras agrupaciones agrícolas e industriales.

A primera vista, parecería que la familia fuese la célula constitutiva de la sociedad. Ahora bien, muchos ejemplos sacados del pasado demuestran: "la familia no es el tipo, la molécula orgánica de la sociedad, la familia es la cuna de la monarquía y del patriarcado; en ella reside y se conserva la idea de autoridad y de soberanía... La unidad constitutiva

de la sociedad es el Taller" (Proudhon, *OEuvres Completes*, t. I, p. 238). No critica a la familia como agrupación afectiva sino como célula de autoridad sometida al jefe de familia. De las familias reunidas en sociedad se desprende necesariamente el principio de la autoridad patriarcal, origen de la monarquía.

En cambio, talleres que tengan entre sí relaciones determinadas por los principios de colaboración a una obra común y emuladora para el bien general, engendrarán un Estado descentralizado dirigido por un organismo de gestión y no por un gobierno opresor, los diferentes grupos que lo constituyan, ya no precisarán de dirección alguna. Los talleres serán capaces de funcionar por el bien común sin otro freno que la conciencia y la razón de los individuos. El desarrollo de las técnicas —añade Proudhon —hará muy pronto inútil la concentración de gente en las grandes ciudades, tan peligrosa para la libertad.

El fin de cualquier reforma social sigue siendo pues, para Proudhon y sus predecesores, los filósofos artesanos, el reemplazo del Estado-Leviatán, sea cual fuere su forma, por una gestión comunitaria.

Para alcanzar esta meta, la sociedad no puede ser una suma —en el sentido matemático del término— de individuos aislados reunidos por la arbitrariedad de las leyes o de las fronteras: tal sociedad sólo podría administrarla un ejecutivo fuerte, un Estado centralizador. En el pensamiento de Proudhon, la sociedad debe ser constituida por comunidades de producción. Fuente de todas las leyes, la sociedad puede emanar de las leyes justas en la medida en que constituye un organismo sano cuyas células son moralmente sanas o, para expresarnos según el estilo de la época, la sociedad ha de ser un edificio de piedras todas igualmente pulidas y perfectas.

No se trata, pues, de crear comunidades restringidas cuya subsistencia podría ser considerada como un fin suficiente, sino más bien de reunir en comunidades económicamente viables, útiles al conjunto de la sociedad, individuos capaces de renovar la noción de Estado (Véase Martin Buber, *op. cit.*, p. 80).

Hemos visto con qué violencia atacó Proudhon a la Icaria de Cabet y, por ende, a todas las utopías que denunciara él primero, por su carácter limitado y su espíritu totalitario.

Una comunidad aislada, reuniendo a algunos elegidos, tal vez sobreviva pero no puede participar en la elaboración de la sociedad nueva cuyos objetivos fueron establecidos por Proudhon, a saber:

—abolir la sumisión del hombre a las máquinas;

—someter al control del trabajo el capital y el Estado;

—asegurar la igualdad política de los ciudadanos por la circulación de los capitales;

—establecer un sistema de educación pública que, al elevar el nivel intelectual de la nación, debe desembocar en la igualdad de las funciones y en la equivalencia de las aptitudes puestas al servicio de la comunidad.

El sistema comunitario de Proudhon es irrigado por una circulación constante de la Idea, yendo de los elementos de base a un corazón encargado de redistribuirla a su vez, realizando así la unidad del sistema.

Las utopías, las ciudades radiantes comunican con el mundo exterior por medio de mercaderes o de científicos enviados en misión, pero nunca por intermedio de misioneros encargados de propagar su ideal.

Al contrario, el verdadero socialismo procura realizarse en el tiempo y el espacio, pero esta realización sólo es un punto de partida, un comienzo, un testimonio; Martin Buber llama socialismo "tópico", en el sentido más estricto del término, a las comunidades prudonianas que no son más que una semilla de donde saldrá una nueva cosecha.

Proudhon está muy cerca de las aspiraciones del *compagnonnage* y de la Sociedad de la Unión cuando considera de este modo la preparación de la sociedad futura. En la base de toda reforma social, está el individuo regenerado por el trabajo y la conciencia que tiene de obrar por el bien de todos. Según Proudhon, el individuo debe entregarse totalmente a su papel social, tener la pasión de su oficio, el afán de la perfección técnica, el sentido de la devoción personal, el orgullo del trabajo terminado, de la resistencia en su vida cotidiana e incluso del heroismo. Cada uno ha de sentir que contribuye a una obra común por su trabajo; cada uno ha de tener conciencia de los beneficios que recibe de la comunidad.

La sociedad debe estar formada de individuos conscientes, participando libremente en la vida de la comunidad mediante los grados sucesivos de las microsociedades. Estas agrupaciones, unidades constitutivas de la comunidad tienen, como organismos vivos, una cohesión interna que es imprescindible para su existencia. Mantienen entre ellas relaciones que rigen los principios de colaboración mutua para la realización de una obra común y emuladora.

Sólo una sociedad que tenga estructuras sociales vigorosas, integrada por comunidades conscientes y firmes, puede pretender sustituir a un Estado-Leviatán; sólo el acuerdo de las conciencias puede hacer inútil la constricción social.

No se trata, pues, de cambiar de régimen o de sistema económico ni de modificar las formas de la vida social, desde el exterior, por nuevas leyes y nuevas instituciones. Sin duda, todos estos cambios son necesarios; sin embargo, lo imprescindible sigue siendo esta fuerza viva, la Revolución, a la vez transcendente e inmanente, que junta las piedras vivas

de la sociedad nueva con un cemento más fuerte que el temor inspirado por el Estado-Leviatán.

Proudhon llama justicia a esta virtud secreta del hombre que se convierte en fuerza social generadora de los principios de igualdad y solidaridad. El hombre, en virtud de la razón de la que está dotado, tiene la facultad de sentir su dignidad en la persona del otro como en la suya propia y de afirmar asimismo, dentro de esta óptica, su identidad con él. "La justicia es el producto de esta facultad. Puede definirse como el respeto espontáneo, recíprocamente garantizado, de la dignidad humana, en cualquier persona y en cualquier circunstancia donde se halle comprometida y sea cual fuere el riesgo al que nos exponga su defensa" (*Justice*, I, 182). El derecho es la facultad de exigir de los demás este respeto, "el derecho humano teniendo como lema libertad" (*Justice*, I, 88), el deber es la obligación de observar ese respeto de la dignidad humana.

Entre obreros y patronos, la justicia tiene que establecerse mediante la igualdad de producto y salario. Entre compradores y vendedores, la justicia está representada por el justo precio; se manifiesta por el préstamo y el crédito gratuito, es el alma del Banco del Pueblo destinado a eliminar el espíritu de lucro y especulación. La justicia debe penetrar la vida cotidiana e incluso la vida conyugal, introduciendo más estabilidad, más serenidad y pureza ya que significa respeto al prójimo. Ligada al progreso de los individuos, tiende a su propia realización que es ausencia de todo apremio a la supresión del Estado cuando todos sean perfectos.

Se puede comparar la justicia de Proudhon con la paz según San Agustín. Estas dos formas de la armonía se asemejan en todas sus manifestaciones pero difieren en sus principios y en sus finalidades.

La sociedad de Proudhon recuerda la Ciudad de Dios en que es voluntad de los hombres para vivir en armonía y acuerdo entre las conciencias individuales. Difiere de ella porque no es un terreno preparado por hombres ilustrados mediante la gracia para acoger a la Jerusalén celestial, sino un fin en sí que asegura el reinado del Hombre en la Tierra, reintegrado en su propia dignidad.

Pero ¿acaso Proudhon se entendió a sí mismo, cuando decía: "No siempre me han comprendido bien; así, pasé por un panfletario cuando sólo quería ser un crítico; o por un agitador cuando me limitaba a pedir justicia?" (Carta del 24 de enero de 1856, en *Correspondance*, t. VII, p. 8).

* * *

La visión prudhoniana de la historia es optimista: el Bien ha de nacer del Mal y el Estado-Laviatán debe aceptar las reglas del juego que le

propone Proudhon, favoreciendo con sus excesos el despertar de la conciencia obrera, tolerando asimismo la lenta aparición de las comunidades, de las cooperativas, gérmenes de un orden nuevo, núcleos de la sociedad futura. La lucha abierta contra las clases dirigentes, en nombre de las reivindicaciones particulares reunidas alrededor de un eje común y formando un cuerpo de doctrina, parece entonces el medio más rápido para obligar a medidas que mejoren la suerte de los humildes y para conquistar el sitio que corresponde a los trabajadores en una sociedad armoniosa.

Dentro de la perspectiva de un evolucionismo que pretende ser científico, el trabajo se convierte en un elemento metafísico de la emergencia del hombre, el *homo sapiens* liberado de la animalidad por los gestos del *homo faber*.

Engels hace del trabajo el elemento esencial de la hominización (en *Dialéctica de la Naturaleza*), idea nueva para el siglo XIX a la que se ha vuelto muchas veces desde entonces (Véase Wilder Penfield *Speech and brain mechanisms*, 1882, y A Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, Paris, 1965).

Marx descubre, sin mencionar sus fuentes, la vieja noción del *compagnonnage*[20] según la cual el patrono no paga el valor absoluto del objeto creado ni siquiera cuando retribuye cada hora de trabajo creador, y desembolsa el precio de cada gramo de materia bruta. Por lo tanto, el capitalista sólo obtiene beneficios porque ignora en la compra este valor producido por la mano de los obreros, por su pensamiento creador más que por su sudor. Ahora bien, el creador de valor no es el individuo sino la sociedad que, por una lenta y constante labor colectiva, provocó la aparición del obrero, y el artista. Así, Marx accede a la noción del proletariado concebido como la comunidad de todos los trabajadores del mundo, la única fracción de la sociedad capaz de crear valor.

Pero los trabajadores no tienen conciencia de participar de un ser colectivo poderoso, están encadenados en el fondo de su miseria por una moral individualista cuidadosamente mantenida por la religión, por todas las religiones.

El proletariado tiene que tomar conciencia de su propio ser, no en nombre de la moral individualista sino en nombre de la lógica de los hechos. A ese título, Lenín podría declarar: "La moral considerada fuera de la sociedad humana no existe para nosotros, es una mentira. Para nosotros, la moral está sometida a los intereses del proletariado" (*De la religión*).

---

20. Ver nota pág. 59.

Un sistema social es racional o no en la medida en que coincide o no con las fuerzas productoras del momento. El capitalismo es condenable porque no toma en cuenta las técnicas de producción que son colectivas.

Pese a esta lógica, Marx condena al capitalismo en virtud de los mismos principios de la moral individualista que conmueven, desde la aparición del trabajo colectivo, a quienes entraron en un taller o en un alojamiento obrero.

"El trabajo es exterior al obrero, el obrero no se afirma en su trabajo sino que, todo lo contrario, reniega de él: lejos de ser feliz, se siente desdichado. Por eso, el obrero sólo está bien cuando deja su trabajo... es un trabajo forzado... el trabajo no es de él sino de otro" (K. Marx, *El trabajo alienado*).

El capitalismo tiene interés en valorizar los objetos producidos para aumentar su margen beneficiaria y, por lo tanto, en crear deseos con el fin de encadenar mejor la clase obrera a su labor.

En verdad, Marx denuncia las teorías económicas de Adam Smith que hacen del obrero el motor necesario de toda producción, de todo progreso. En el régimen capitalista, las fuerzas productoras no son controladas por la clases laboriosas sino por los suministradores de fondos, los que emplean a la clase laboriosa; las relaciones sociales sometidas al espíritu de lucro se reducen a una competencia constante en la que rivalizan los egoismos. El mal, que Morelly llama avaricia y Marx dinero, transforma al amigo en enemigo, al imbécil en hombre inteligente, al menos por la consideración social que acompaña la fortuna. "El Estado está al servicio de una clase dominante cuyos intereses defiende" (*Ideología alemana*, p. 247).

Parece ilógico que semejante desequilibrio pueda prolongarse en el tiempo. Marx construyó una historia del mundo: sus partes esenciales se encuentran en los *Manuscritos de* 1844, la *Ideología alemana*, el *Manifiesto Comunista* y el prefacio de la *Economía política*.

Los tres estados de la humanidad: comunismo primitivo, comunismo perdido, comunismo recobrado, muestran un período de perdición que rodea una edad de oro inocente y un paraíso merecido.

Todas las tradiciones milenaristas veían en la edad presente —desde el año mil hasta nuestros tiempos— la última edad, la que precedía al Juicio. Marx ve en nuestra época de alienación burguesa el preludio a la revolución final de la que fijó las etapas, el desarrollo y los objetivos. El hombre será redimido cuando pase de la condición de esclavo a la libertad merced a la revolución que se convierte entonces en una necesidad escatológica, una condición, si no del rescate del hombre, por lo menos de su transformación en hombre nuevo. "La revolución pro-

ducirá un cambio en las condiciones y las relaciones humanas, una transformación de la personalidad" (V).

Esta concepción de la Historia se inspira en el despertar de los nacionalismos del siglo XIX y más aún en la interpretación que los historiadores ofrecieron de ellos.

El campeón de la lucha en pro de la independencia siempre es el pueblo: una mayoría oprimida por una minoría conquistadora. El pueblo lucha contra la opresión que Agustín Thierry llama versión monárquica de la historia (Lettres sur l'Histoire de France).

La historia se convierte entonces en el estudio de la resistencia del pueblo a la opresión bajo todas sus formas. Para A. Thierry, siguiendo en esto a Macaulay y a su *Historia de Inglaterra* publicada en 1848, la historia de aquel país es la historia del Progreso; sajones contra normandos, villanos contra señores, protestantes contra papistas, cabezas redondas contra jinetes, *dissenters* contra churchmen, Manchester contra Old Sarum, "cada uno de esos grandes combates cuyo recuerdo es indestructible, fue la expresión de una misma lucha cuyo precio son los intereses más preciados de la humanidad. Todo hombre que peleara por la causa justa, merece nuestra gratitud y nuestro respeto".

Más cerca de nosotros —añade A. Thierry— la Historia es la marcha del pueblo hacia su libertad, en la aceptación política del término (Véase A. Thierry, Récits des Temps Mérovingiens).

La reflexión histórica sobre el despertar de los nacionalismos descubre de nuevo la noción del pueblo soldado de Dios, de acuerdo con los movimientos nacidos del milenarismo.

En el *Manifiesto del Partido Comunista,* Marx esboza las grandes líneas de una filosofía de la historia de donde excluye la búsqueda de la Tierra de Promisión, y la espera milenarista del reinado de Cristo, aunque su pensamiento se haya nutrido de ese humus místico mediante mil raíces profundas.

"La historia de toda sociedad hasta nuestros días sólo fue la historia de las luchas de clases... Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, barón y siervo, oficial y compañero, en una palabra, opresores y oprimidos en oposición constante se enzarzaron en una guerra ininterrumpida, a veces abierta, otras disimulada, terminando siempre, ya sea por una transformación revolucionaria de la sociedad entera, o por la destrucción de las dos clases en pugna... La sociedad se divide cada vez más en dos campos enemigos, en dos grandes clases diametralmente opuestas: la burguesía y el proletariado" (*Manifiesto*).

Esta lucha de clases no es una lucha pareja. Los episodios que citan Marx y Engels ponen en línea dos contrincantes eternamente opuestos

pero encarnando siempre los mismos principios del Bien y el Mal, pese a la diferencia de las épocas: el uno siendo la alienación bajo todas sus formas, el otro luchando en nombre de la Revolución para el progreso de la humanidad.

En nuestra época —dice— el proletariado encarna a este campeón de la luz: la clase nueva portadora de valores nuevos.

Para el proletariado como para las demás clases oprimidas que lo precedieron en la lucha, no se trata de una guerra propiamente dicha sino del acceso de una clase oprimida a la conciencia de su existencia como clase y de sus posibilidades de acción: despertar de un sentimiento colectivo profundo, en ruptura con las éticas individualistas.

En el *Manifiesto del Partido Comunista*, el proletariado es la semilla de mostaza que debe transformar el edificio social: "si se alza el proletariado, capa inferior de la sociedad, forzosamente toda la superestructura de capas que forma la sociedad oficial habrá de estar envuelta en la explosión del movimiento".

No hace falta que los socialistas se preocupen por elaborar programas futuros, deben limitarse a estudiar lo que acontece ante ellos y asimismo inspirarse (*Miseria de la Filosofía*). "No se trata de implantar tal o cual sistema utópico, sino de intervenir en el movimiento revolucionario histórico de la sociedad que ocurre ante nuestros ojos" *(Anti-Duhring)*. El capitalismo lleva en sí el germen de su autodestrucción. Primero, las crisis de sobreproducción se volverán crónicas. La utilización de las máquinas provocará una sobreproducción y, por lo tanto, una baja de precios así como una disminución de la mano de obra, esto es, desempleo. El desempleo engendrará la miseria, porque la sociedad capitalista tiene que eliminar a sus esclavos en vez de ser alimentada por ellos (Manifiesto, capít. xxxi). Por último, la multiplicación de las sociedades por acciones le quitará definitivamente cualquier sentido social al trabajo. El patronazgo desaparecerá ante grandes accionistas y gerentes asalariados que son los parásitos de la empresa.

La acción revolucionaria no es indispensable ya que la victoria del proletariado es ineludible, pero contribuirá a abreviar los dolores del parto. El fin de la revolución, los objetivos a alcanzar, no se indican. Marx no quiso pasar por uno de aquellos utopistas que fijaban incluso en los menores detalles la sociedad del porvenir.

Pero, por su lado, Engels llegó hasta prever el país en que se registraría primero la caída del capitalismo. "En ninguna parte es tan fácil como en Inglaterra, donde se desarrolla todo con tanta claridad y precisión. Ha de llegar la Revolución; ya es muy tarde para contemplar una solución pacífica al problema, pero ésta puede, ciertamente, revelarse menos violenta que la profetizada antes por mí; ello dependerá del desarrollo

no tanto de la burguesía sino más bien del proletariado... Pero sigo convencido de esto: la guerra de los pobres contra los ricos, hoy en día llevada individual e indirectamente, será algún día llevada colectiva y abiertamente en Inglaterra. Ya pasaron los tiempos de la solución pacífica..." (F. Engels, *Situación de las clases laboriosas en Inglaterra,* 1845).

Padre de un nuevo milenarismo, San Juan de un nuevo Apocalipsis, Marx temía que estallara la revolución final antes de que pudiese terminar *El Capital* donde anunciaba científicamente la llegada de ésta. "Estoy trabajando como un loco para reunir mis estudios económicos con el fin de fijar aunque sea las grandes líneas, antes de que estalle el diluvio", escribía a Engels el 8 de diciembre de 1857.

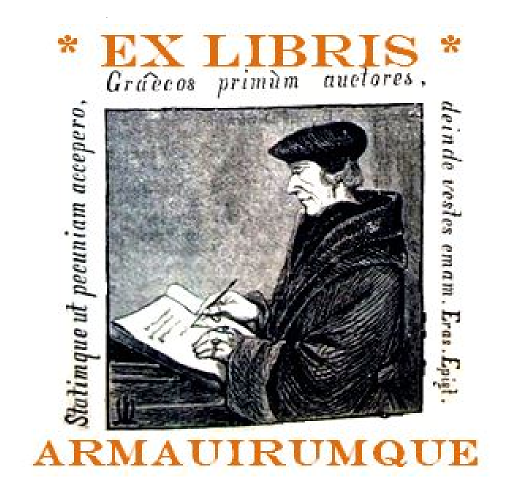
En el pensamiento de Proudhon, la Revolución fue sólo un medio que permitía la emergencia de la ciudad perfecta, una presión de los hombres sobre la historia en el momento oportuno o —como dice Proudhon— "un golpe de mano". En la ideología de algunos movimientos milenaristas de los siglos pasados, en el pensamiento de Babeuf y de Buonarroti, la revolución se ha vuelto un ideal en sí, el baño de sangre purificador de donde brotará una humanidad regenerada. Asimismo para Marx, esta revolución tan anhelada, ineludible, tenía que ser como el cataclismo necesario que señalara el final de una época maldita: el principio de un "Sol" nuevo. De ello saldrá el hombre regenerado, librado de su sed de riquezas, de este mal producido por la sumisión demasiado larga a leyes injustas que Morelly, como los "Mesías" de la Edad Media, llamara "Avaricia". La sociedad nueva nacida de la revolución, moldeada por ella, permitirá el desarrollo completo de cada ser humano, vale decir, su liberación.

En el tercer tomo del *Capital*, reaparece el tono de todas las utopías, las imágenes de todos los sueños nacidos de la civilización industrial. "La necesidad ocuparía, en la ciudad nueva, un campo de acción mínimo, es decir, no hubiera más que una cantidad mínima de trabajo obligatorio... Los productores llevarían a cabo sus tareas con la mayor energía y en las mejores condiciones, las más dignas de la naturaleza humana... Luego empieza el desarrollo de las fuerzas humanas que es un fin en sí, el verdadero reino de la libertad, un reino que, para crecer, ha de asentar sus bases en el campo de la necesidad. Su primera realización será la de acortar la jornada de trabajo".

Marx no precisa si ese nuevo horario se limitará a seis horas, como para los Amaurotas, o a cuatro como en la Ciudad del Sol.

"Los hombres serán liberados de la inclinación que les empuja a codiciar las riquezas, inclinación que dominara a toda su vida histórica anterior haciendo de ellos seres alienados".

Entonces desaparecerá el Estado, reemplazado por organismos administrativos especializados. Se encargará, como ya lo deseaba Saint-Simon, de administrar las cosas, y no de gobernar a los hombres y se dejará de ser útil cuando los hombres no tengan más objetivo que la obra colectiva y la dicha de la humanidad, o sea una vez que estén edificadas las ciudades justas en el esplendor de la Atlántida y, de acuerdo con las palabras de todos los profetas, se establezca el reino de los pobres en la tierra, el reinado de los hombres libres dispuestos a sacrificar su libertad en nombre de las sociedad nueva.



VII

LAS SIEMBRAS DE OCTUBRE

POR DIVERSAS razones, los jovenes nobles rusos van a Francia para terminar allí su educación y, a causa de este estudioso turismo, Occidente tómará un giro que no podía prever ningún sentido de la Historia. Además aun cuando no vayan a Francia, los jóvenes rusos de la buena sociedad aprenden el francés y, a través de los libros que circulan con bastante libertad, ven a su medio con una mirada nueva. Descubren de repente la ciencia y la filosofía de Occidente, así como las sociedades secretas donde se hablaba de libertad y unidad europea. En el ánimo de estos jóvenes se perpetúa la nostalgia de los "viejos creyentes" del siglo XVII que deseaban reanudar con la tradición de un cristianismo verdaderamente ortodoxo, con la Iglesia de los Mártires y el espíritu del Evangelio.

La *intelligentsia* se vuelve una fraternidad y no un "salón" o un "club". Es la cadena que une todos los medios; los eslabones son los hombres que incitan a rebelarse contra las injusticias de una sociedad fuertemente jerarquizada.

Las ideas francesas, al refractarse en el alma rusa, se convierten en amor cristiano por la humanidad —incluso cuando se niega a Cristo— pero nunca en escepticismo volteriano —aunque Voltaire sea, después de Rousseau, altamente reivindicado.

La juventud rusa recibe de golpe lo que la burguesía europea empleara más de un siglo en asimilar parcialmente. Las ciencias naturales o físicas, la economía, el derecho, lo devoran todo con ímpetu romántico, además de los sistemas filosóficos de Fichte, de Schelling o de Hegel.

"Los rusos se volverán sansimonianos, furieristas, prudhonianos, mientras siguen imperando en su país la monarquía absoluta y la servidumbre. Serán los discípulos más entusiastas de Hegel y de Schelling, cuando, en su tierra, no existe cultura filosófica alguna y el mismo pensamiento filosófico es sospechoso" (Berdiaeff, *Las Fuentes y el Sentido del Comunismo Ruso*).

Ante el descubrimiento brusco de la civilización occidental y la importancia que se concede a la libertad individual, por contraste, aparecían más arcaicas aún, estructuras sociales sin edad como la servidumbre. La Rusia de fines del siglo XIX fue un gran país de civilización tradicional que sufrió el impacto cultural de Occidente.

Casi siempre, esta visión sincrónica de sistemas sociales sin embargo diferentes, se explica dentro de una perspectiva diacrónica que parece ser más "lógica". Por eso, muchas veces, los prolegómenos de las reflexiones revolucionarias buscaron sus argumentos en una pueril e inoperante filosofía de la Historia.

No se podía decir que Rusia hubiera quedado en la Edad Media mientras Occidente había misteriosamente alcanzado el Siglo de las Luces. Sólo que el encuentro entre dos sistemas sociales siempre modifica profundamente el pensamiento y las estructuras del Estado menos liberal. Esparta experimentó lo mismo cuando conquistó a Atenas.

La Revolución que, en Marx, sólo era un modo de apresurar el desarrollo de un proceso ineludible, toma el carácter de una purificación necesaria de la sociedad en el pensamiento de los discípulos rusos de Proudhon, de Wetling y de Marx. La Revolución es esta contradicción creadora de un orden nuevo, el mismo del que hablara Hegel en su *Filosofía del derecho,* el hacha que cae en la raíz del árbol desahuciado para que despunten los retoños.

Bakounine fue uno de los eslabones entre Proudhon y los viajeros o refugiados rusos en Europa. George Sand lo inicia al mundo obrero francés y a las obras del maestro carpintero Agricol Perdiguier.

Este gigante hirsuto, desertor del ejército imperial, se convirtió en un misionero de la revolución, sin techo ni patria, durmiendo vestido y con botas, siempre listo para levantarse "por la causa". Bakounine es acción antes que pensamiento. Oyó durante noches enteras la enseñanza de Proudhon porque tenía la conciencia de instruirse para enseñar a su vez. Siente arder en sí la llama de los apóstoles, el deseo de no vivir en vano.

En el año 1868, funda la Secta de los Hermanos Internacionales, una Iglesia secreta en pleno romanticismo revolucionario mucho más que un partido político. Para Bakounine, no es "el proletariado harapiento de las ciudades, la gran canalla popular" quien podía llevar a cabo la Revolución. La Revolución es un acto puro reservado a los puros: al campesino ruso; "la masa rural, más salvaje, libre de toda civilización burguesa, encarna todas las virtudes y es la fuente pura de todas las revoluciones".

En el pensamiento de Marx, la revolución es una fuerza tan ineludible como un cataclismo que se sitúa, al igual que las convulsiones de la tierra, allende el Bien y el Mal; pero, para Bakounine, se convierte en el

signo de la pureza de los orígenes recobrada por la humanidad en marcha hacia su reintegración.
Los nihilistas deformaron los términos de este retorno a la pureza inicial: abolición de las clases, igualdad de los sexos, propiedad común de la tierra y de todas las riquezas, supresión de las fronteras y de toda autoridad. Dentro de esta óptica, el acto terrorista no es más que un choque destinado a sacudir la apatía del pueblo, creando un hecho irrevocable al cual además, pueden sumarse hasta los más timoratos; por ejemplo incendiar al ayuntamiento que representa para el pueblo la burocracia quisquillosa, el papeleo".
Bakounine preconiza inclusive el desencadenamiento de las peores pasiones en las masas para ir al encuentro de la revolución (Carta del 8 de diciembre de 1848 a George Herwegh en *Obras y correspondencia*, t. III).
Sin duda, nada permite prever el éxito o el fracaso de estas tentativas, es decir, en definitiva, el comportamiento del pueblo. "Hay que volver a empezar, diez, veinte veces, pero si la vigésima primera el pueblo consiente en apoyarnos, integrándose a nuestra Revolución, entonces estaremos pagados con creces por todos los sacrificios que soportamos".
En el año 1905 como en 1917, la Revolución rusa recordará a Bakounine y su mística revolucionaria, porque trajo al socialismo doctrinario un impulso mesiánico nuevo, la noción de que un pueblo elegido debía ser el portador de la Revolución en Europa. "El elemento nacional que aporta Rusia, es la frescura de la juventud y una ternura natural por las instituciones socialistas".
Los filósofos procedentes de la nobleza rusa conservaron de sus orígenes el amor a la Santa Rusia. Ella debe ser el aguardiente de la revolución para convertirse después en el guía de una Europa regenerada, de una Europa que, además, necesita esa renovación. En una carta a J. Michelet, Bakounine escribe en 1862: "Rusia nunca estará en un justo medio... No hará una revolución solamente para deshacerse del zar Nicolás".
Por eso, antes de que se inicien en Rusia, de manera concreta, los movimientos revolucionarios de reivindicación, vemos surgir, una vez más, el viejo ideal milenarista, tanto más vigoroso cuanto que Rusia es un país cristiano, de un cristianismo exasperado por luchas perpetuas con el Islam presente en sus fronteras.
Para los revolucionarios rusos, se precisa la idea de que Rusia tiene a su cargo una misión libertadora, porque la filosofía revolucionaria nunca tomó en Europa la iniciativa de un llamado universal a las armas.
Un historiador eslavo, Pogodine, precisa que Occidente está podrido, y que, por lo tanto, el porvenir pertenece a los eslavos. En el prefacio de una *Historia* redactada para el heredero del trono —el futuro Ale-

jandro II— escribe: "La Europa paneslava tiene que extenderse desde el Pacífico hasta el mar Adriático y dominar a Occidente".

Esta línea de fuerza política se halla profundamente grabada en el alma rusa. En el Congreso eslavo de Praga, Bakounine hace la siguiente observación: "Sentí latir en mí un corazón eslavo hasta el extremo de que al principio casi me olvidé de todas las simpatías que me ligaban a Europa Occidental".

Marx se conmueve, protesta en un artículo publicado en el *New York Tribune* en 1855, con el título de *Alemania y el paneslavismo*. Denuncia este movimiento que no tiende a la revolución democrática sino a la ocupación de una parte de Alemania para restituirle al mundo eslavo lo que, primitivamente, era una tierra eslava. Tal movimiento —dice Marx— no podría mantenerse sino por el sojuzgamiento de Europa; "su tinte revolucionario no es más que una hipocresía".

Pese a las protestas de Marx, la idea de una Europa iluminada por Rusia se vislumbra en los medios revolucionarios, idea que se precisará a partir de 1883, después de la muerte de Marx.

Esta controversia pone en evidencia dentro de la ideología revolucionaria un concepto peligroso: el concepto del pueblo mesiánico que no tardará en llevar a la noción del pueblo superior —sentimiento que nace también en Alemania, oponiéndose al mundo eslavo.

En el pensamiento de Nietzsche la idea de revolución se corrompe tanto que ya no es sino un medio de exterminación. En el primer libro la *Voluntad de Poder* que dedica al nihilismo, Nietzsche empieza a soñar con las posibilidades de esta arma total. "Puede emplearse el nihilismo como un formidable martillo, para romper, suprimir a las razas que degeneran y mueren, abrir el camino a un nuevo orden de vida, inspirar a lo que se degrada y perece, el deseo de su fin".

* * *

Por razones cronológicas, el príncipe Kropotkine se sitúa al lado de Bakounine pero, por su pensamiento, está muy lejos de él, muy al margen del romanticismo revolucionario de la época.

Kropotkine es el primero en formular el conflicto que opone el Estado, tal como se concibió en el siglo XVI, al libre contrato bajo todas sus formas: comunas, sociedades artesanales, cofradías. Ese libre contrato queda como garantía primera de los derechos imprescriptibles del individuo. La destrucción de las comunidades como horizontes sociales intermediarios conduce al totalitarismo, al dominio del Estado absoluto sobre el individuo.

Kropotkine adopta casi todas las tesis de Proudhon, estableciendo el Estado socialista sobre federaciones regionales de comunas, siendo el ele-

mento de base la participación consciente, voluntaria del individuo en la gestión de las comunidades.
La sociedad futura debe estar integrada por varias agrupaciones comunitarias: federaciones de productores, cooperativas de consumo. Gradualmente, mediante estructuras concéntricas, dichas agrupaciones lograrán formar la armadura de un país y podrán juntar varios más en uniones de mayor extensión.
La meta final es el total desarrollo de la persona humana, el respeto absoluto de sus derechos de acuerdo con la libre asociación en todos sus aspectos, y niveles y en todas las direcciones de accción posibles.
La anarquía que se atribuyó a Kropotkine es, como para Proudhon, un rechazo del Estado totalitario centralizado y contrario al individuo que ya no puede hacer oír su voz.
En su trabajo *Campos, fábricas y talleres*, publicado en 1898, Kropotkine describe una aldea comunitaria a la vez rural e industrial con tareas alternadas, como en todas las utopías. Esta célula no se opone a la utilización de las técnicas más perfeccionadas ni a su progreso. Lo cual no impide que el hombre se realice plenamente y, dentro de un horizonte social limitado, acepte la igualdad de las funciones que son todas igualmente necesarias para la colectividad.
Estos dos ejemplos demuestran la profunda influencia que ejerciera el pensamiento de Proudhon sobre la génesis de la ideología revolucionaria rura. Marx se impuso en la Internacional obrera en razón de su temperamento combativo y de sus facultades oratorias. Pero, en Francia, la primera edición de *El Capital*, tirada a diez mil ejemplares en 1895, no se había agotado en 1920 y, en Alemania, Wilhelm Lilhelm Liebknecht declaraba a los socialistas alemanes: "Marx es como la biblia: puede interpretarse en los sentidos más opuestos".
Sin embargo, en los albores del siglo XX, no es la naturaleza del Estado que ha de realizarse que preocupa tanto a los revolucionarios rusos sino la táctica a seguir para acabar con el zarismo.
En el año 1905, estalla la revolución en Rusia, infligiendo un nuevo mentís a las profecías de Engels. No es el país más industrializado de Europa ni el más afectado por la contradicción interna del capitalismo que evoluciona del cambio violento de las estructuras económicas a la revolución, sino un país miembro de lo que llamaríamos hoy en día el "Tercer Mundo" que está a punto de pasar de la revolución a la transformación profunda de las estructuras económicas, lo cual demuestra indiscutiblemente la primacía del hecho humano más irracional sobre los determinismos y un pretendido "sentido de la Historia".
Sin duda, la economía rusa registró grandes progresos, pero esta transformación de la producción no procedía —como en la Europa del siglo

XVI— de una burguesía rusa prácticamente inexistente. Sólo el Estado pudo fomentar un principio de desarrollo industrial merced a los capitales extranjeros.

Marx fue el primero en asombrarse del éxito de sus ideas en Rusia. Se burló durante mucho tiempo de ese pueblo que —decía— ha llegado, mediante un *salto mortale*, a un estado anarco-comunista y ateo.

Los hechos comprobaron a la vez la intensidad de la crisis sufrida por Rusia y la imposibilidad para los revolucionarios, marxistas o populistas, de derrocar al antiguo régimen, por una razón muy sencilla: no había nada que poner en su lugar.

Estallan revueltas campesinas en varios sitios y se alza el proletariado urbano: batallas callejeras en diciembre en Moscú y "Domingo rojo" en San Petersburgo el 22 de enero. Motines sacuden al ejército y a la armada imperial —el más célebre es el del acorazado Potemkine.

Sin embargo, por falta de preparación, la tentativa está condenada al fracaso. De la masa no surge poder alguno. Pero esta revolución abortada de 1905 no dejó de ser para un estado mayor muy atento una prueba rica en enseñanzas.

Demoraron los revolucionarios en admitir humildemente que no eran nada sin el apoyo de las masas populares cuyos movimientos son difíciles de prever y de provocar.

Esta primera revolución rusa produce, pese a su fracaso, una profunda impresión en Occidente porque la Santa Rusia era, en el tablero europeo, el imperio conservador por excelencia, sometido a un zar autócrata y Padre del Pueblo. Además, aunque muy breve, esta deflagración fue provocada por obreros y campesinos casi sin mandos. Por lo tanto, Lenín puede predecir con firmeza una dictadura del pueblo, dictadura que ejercerán comités integrados por estos mismos obreros, estos mismos campesinos que demostraron su madurez política.

No obstante, en 1905, todavía se afrontan dos concepciones de la revolución. Los mencheviques desean tomar el poder en nombre de una burguesía liberal reducida. La revolución implica, según ellos, la supresión de la servidumbre, la desaparición de los grandes latifundios, liberando a la vez las fuerzas productoras de la sociedad. Esta concepción se inspira en los movimientos europeos que fueron regidos por la burguesía y dirigidos contra la nobleza de la tierra. No correspondía a una visión realista de Rusia a principios del siglo XX cuando la burguesía desempeñaba allí un papel económico de poca importancia.

Al contrario, los bolcheviques se mantienen fieles a la idea de la misión revolucionaria de Rusia, al espíritu milenarista de los paneslavistas. La revolución proletaria que preconizan no tiene otra táctica que la de sublevar a las masas populares. Ya no se trata de utilizar al pueblo para

instalar una clase dirigente consciente de su importancia económica sino de esperar que el pueblo se organice casi por su cuenta y asegure tanto el control como el funcionamiento del Estado.

En el Congreso de Praga, en 1912, Lenín pide a los bolcheviques que se encarguen de la dirección de las masas proletarias, confiando en el sentido popular y fundando asimismo una filosofía nueva de la revolución —una mística del pueblo.

A principios del siglo XX, los campesinos rusos no están en capacidad de formar un partido político independiente ni mucho menos de tomar el poder. En todas las revoluciones pasadas, los campesinos, o bien provocaron motines con objetivos limitados —*Jacquerie*— o dieron su apoyo a la burguesía de las ciudades, permitiéndole tomar el poder, como ocurrió en la Edad Media, durante los movimientos de emancipación de las comunas en el valle del Rin, cuando los campesinos sólo seguían el ejemplo de los artesanos que trabajaban en los talleres.

Lenín se encuentra en un punto crítico de la aplicación de las teorías, cuando es preciso liquidar la compleja situación internacional en la que Rusia está comprometida: se trata, pues, de asegurar la victoria en medio de una guerra civil donde se afrontan intereses extranjeros y a la vez de organizar un Estado en el cual pesa considerablemente una masa campesina pasiva.

Hay que soñar, dice Lenín. "Si el hombre no pudiera también soñar un poco, si no pudiese de vez en cuando adelantarse al presente y contemplar en imaginación el cuadro totalmente terminado de la obra que está elaborándose entre sus manos, ciertamente no lograría concebir el motivo que induce al hombre a emprender y llevar a cabo tareas tan vastas y agobiantes". ("¿Qué hacer?" en *Obras Completas*, t. I).

Este sueño, lo lleva dentro de sí, sólo ante las contradicciones de un tiempo presente que lo obligan a construir sobre las ruinas del capitalismo y a utilizar hasta donde se pueda las estructuras del mismo, insuflándoles un espíritu nuevo. Como lo preconizara Proudhon, Lenín quiere construir yendo de la base a la cumbre: "La revolución no debe tender a instaurar una república parlamentaria, sino una república de los *soviets* de diputados obreros, asalariados y campesinos en todo el país, desde la base hasta la cumbre". (*Las tareas del proletariado*).

El pueblo está formado por campesinos pobres —Lenín insiste en ello repetidas veces— y de obreros. En las revoluciones burguesas como en 1793, el pueblo se dedicaba a un trabajo negativo o destructor: abolir el régimen feudal y la monarquía mientras el trabajo positivo, creador, y la organización de la nueva sociedad le correspondían a la minoría burguesa.

En el nuevo Estado comunista, toda la población debe participar en la gestión del Estado (Octavo Congreso del Partido Comunista Ruso, t. III).

La fuente del poder no reside en una asamblea constituyente sino en la iniciativa de las masas populares. El pueblo tiene que asegurar lo esencial dentro del poder ejecutivo, reemplazar a la policía, al ejército, a los funcionarios y a los mecanismos administrativos en todas las escalas. "Nuestro propósito es el de hacer llenar las funciones del Estado por todos los trabajadores, una vez que hayan cumplido con sus ocho horas de labores en la producción" (*Tareas*, t. II): medida atrevida que no contempló jamás ninguna utopía".

El control de los obreros se ejerce sobre todos los sectores de la actividad del país, no como una verificación técnica sino como una censura moral en nombre del poder absoluto de discernimiento que le corresponde al proletariado. Sin duda, también influyen los problemas de capacidad y especialización y, durante el período transitorio, se concede un salario más elevado a los técnicos, pero bajo el control de los comités obreros (Lenín, *Los bolcheviques conservarán el poder*). El proletariado victorioso debe vigilar a los economistas, a los ingenieros, a los agrónomos (Lenín, *op. cit.*) y encontrar en su entusiasmo revolucionario la fuerza y la capacidad necesarias para dirigir la nación.

Esa gracia de estado del pueblo —procedente en línea directa de los movimientos milenaristas— domina todo el pensamiento de Lenín.

"Solamente si se mantienen suficientemente conscientes, apegados a su ideal, abnegados y tenaces, los obreros y los campesinos, solamente así, digo, se asegurará el triunfo de la revolución (*Las tareas inmediatas del poder de los Soviets*, t. II).

El proletariado, en el pensamiento de Lenín, está cerca del mujic de Herzen y de los populistas rusos —tan influenciados por el cristianismo. Encarna a esos pobres del Evangelio a quienes está prometida la tierra. La dictadura del proletariado se salvará de los defectos inherentes a todos los regímenes, porque él es el combatiente del Bien y su triunfo se vuelve una victoria necesaria sobre las potencias del Mal.

La Revolución ya no significa la substitución de un sistema político por otro, de un equipo dirigente por otro, sino una renovación total de la sociedad, y de allí desterrará el pueblo el mal para siempre.

El mal se encuentra, una vez más, encarnado por los ricos. "Entregadnos a todos los latifundistas (propietarios de más de 100 hectáreas) y capitalistas detentores de un capital superior a los cien mil rublos, propone Lenín al corresponsal del *New York Evening Journal*, nosotros les enseñaremos a hacer un trabajo útil, los desacostumbraremos de su papel vergonzoso, ruín y sangriento de explotadores y de instigadores a la guerra para el reparto de las colonias" (*Obras*, t. III).

Como en el pensamiento de Proudhon, el Estado socialista, según Lenín, no podía nacer sino adoptando la forma de una red de comunidades

de producción y consumo modelos que "van a calcular estrictamente su producción y su consumo, sin despilfarrar el trabajo, aumentando sin cesar su productividad y logrando asimismo reducir el día de trabajo a siete o seis horas y menos aún" (Tareas inmediatas, t. II).

Para Proudhon, el taller, vale decir, la célula de producción tenía que constituir la unidad social; en el pensamiento de Lenín, "cada fábrica, cada aldea deben convertirse en una comunidad de producción y consumo (*Ibid.*). Las comunas modelos servirán como educadores, guías para las comunas atrasadas (*Ibid.*).

Una sola fuerza permite alcanzar todos los objetivos de la revolución: el trabajo comunista ejemplar cuyos logros también pueden ser los de toda la sociedad, de todos los trabajadores en el mundo.

"Producción modelo, sábados comunistas modelos —durante los cuales obreros benévolos obtienen un rendimiento trece veces mayor a su rendimiento normal —solicitud y honradez ejemplares en la producción y el reparto de cada *poud* de trigo; refectorios modelos, limpieza ejemplar de tal casa obrera, de tal manzana de inmuebles... allí están los gérmenes del comunismo" (*La Gran Iniciativa*, en *Obras*, t. III).

El fin de estos esfuerzos coincide con las aspiraciones de la literatura populista, el *Sueño de Vera Pavlovna* y los talleres corporativos de 1860: los sueños de Proudhon. "Entonces la sociedad entera no será más que una sola oficina y un solo taller, con igualdad de trabajo e igualdad de salario" (Lenin, *El Estado y la Revolución*, en *Obras*, t. II).

Así, el reino de los pobres anunciado por los movimientos milenaristas de la Edad Media se fija en el pensamiento de los revolucionarios del siglo XX. Nuevo soldado de la luz, aparece el proletariado, santificado por el sufrimiento y por la opresión que aguantara durante tanto tiempo, soldado nuevo con un arma siempre nueva tomada de los mitos de los *collegia* de la antigüedad: el trabajo redentor.

En efecto, el proletariado posee la fuerza de transformar al mundo y de guiar a los pueblos, porque los anima un entusiasmo revolucionario cuya esencia y manifestación sigue siendo el trabajo. Siervo, contribuyó a construir la civilización occidental, aguantando para el menoscabo de su pureza el orgullo de los reinos y de los imperios. El solo, al romper sus cadenas, podía edificar un mundo nuevo conforme a los antiguos sueños de quienes querían habitar la tierra de los hombres de buena voluntad.

Se ofrece ese ideal a los militantes de base en la conclusión del curso de marxismo (primer año) dictado por los profesores J. Baby, R. Maublanc, G. Politzer y H. Wallon.

Ciertamente, es difícil imaginarse con exactitud lo que será esta nueva sociedad, pero ya hay cosas que se pueden afirmar. En una sociedad

nueva, en la sociedad comunista, no habrá más policía ni prisiones. Desde luego, tampoco habrá iglesias, ni ejército. No habrá más prostituciones de ninguna especie, ni crímenes. Podrá haber enfermos, se curarán. Desaparecerá toda idea de apremio. Los hombres tendrán el sentimiento absoluto de estar liberados, desvinculados de todo lo que antes hacía su servidumbre. Serán hombres totalmente nuevos... Cuando se sabe que se está en semejante vía y que dicha vía es la de la revolución humana que significará para los hombres el fin de tantas miserias, que ésta es la vía científica, la vía certera, uno siente que está luchando por la causa suprema" (Citado por R. Mucchielli, *El mito de la ciudad ideal*).

Así, la doctrina de Marx, la enseñanza de Lenín se enlaza con las tradiciones milenaristas de la Edad Media, con los sueños de todos los que quisieron construir en la tierra la Ciudad del Sol. La dictadura del proletariado vuelve a los argumentos y al ideal de quienes esperaban la realización de las promesas del Evangelio y que, cansados, no quisieron que fuera vana su espera, su pena y su servidumbre.

Se les promete un milenario de felicidad al final de la revolución y, dentro de la armonía de un universo sometido a sus leyes, el Reinado del Hombre.

XVIII

EL MUNDO FELIZ...

EL MILENARISMO revolucionario y la esperanza de las sociedades burguesas ante un porvenir iluminado por el progreso de las técnicas son los dos aspectos complementarios del pensamiento europeo en el siglo XIX.

No por eso agotaría la sociedad industrial la fuente de las utopías. Muchas veces muy cercanas a los sistemas propuestos por los reformadores políticos, expresan, como hace tres siglos, el mismo sentimiento de angustia, en un Occidente que duda de sí y busca un refugio soñando con sociedades cerradas y con islas encantadas o expresa su temor ante el porvenir mediante pesadillas proféticas.

William Morris reencuentra el hilo de los sueños del pasado y el deseo de construir una sociedad armoniosa capaz de asegurar la felicidad de los hombres en la tierra.

Los estudios de historia del arte que emprendió con Ruskin en Oxford permiten comprender hasta qué punto buscaba la belleza; asimismo sus primeros poemas inspirados en los viejos textos irlandeses son significativos de su amor al pasado.

En 1861, funda una empresa de muebles y decoración, bajo la razón social de *Morris, Marshall, Faulkner y Co.* Su afán de introducir el arte en la vida cotidiana lo lleva a diseñar papeles pintados para pared y muebles. Crea una imprenta para obras de tiraje limitado que ilustra él mismo con grabados en madera.

Lo atrae el socialismo. Milita con la Federación Democrática y luego participa en la fundación de la Liga Socialista. El programa limitado de la Liga no llenaría sus aspiraciones: jornada de ocho horas, salario mínimo garantizado, sufragio universal. Entonces, tal como luchara contra lo feo creando formas armoniosas, se entrega ahora a la utopía para remediar la injusticia social. En vista de que el socialismo se pierde en discusiones estériles entre tendencias opuestas, se refugia en el sueño y diseña la

maqueta de una sociedad ideal tan bella como un objeto de formas perfectas.

Las noticias de ninguna parte —*"News from Nowhere or an Epoch of rest, being some chapters from an Utopian romance"*, aparecidas en 1891, marcan una transición entre el socialismo marxista o proudhoniano y la utopía novelada.

Morris critica los abusos del capitalismo inglés, describe la miseria de los *slums* —barrios obreros— en términos que podrían ser los de Proudhon o de Marx. En este análisis aparece un nuevo elemento, el del riesgo que la industrialización y la situación impuesta a los obreros hacen correr a la conciencia humana; porque la sociedad entera es cómplice por su silencio o su indiferencia de los abusos cometidos cada día, de la miseria instalada en todas las ciudades de Europa.

Todo un siglo es culpable y no solamente una clase social. El siglo XIX es un tumor que afea y tortura a la humanidad por su deseo de producir más, por su codicia y su fealdad moral.

Para Morris, la salvación está en manos de los trabajadores. "Estoy convencido —dice— que es justo, cualesquiera que sean las consecuencias aparentes, inducir a las clases sociales inferiores —¡al diablo con ese término!— a reclamar un nivel de vida más alto no solamente para sus propios intereses, para su comodidad, y su bienestar material, sino la regeneración de la conciencia humana".

Traspone al plano social su experiencia personal, el enriquecimiento intelectual que le aportó el trabajo. El amor hacia el trabajo le inspiró el odio al capitalismo así como a la civilización industrial. El objeto producido industrialmente es feo porque está hecho de injusticia y de sufrimiento humano. Morris desea que cada obrero obtenga de su labor el sentimiento de una plenitud. Entonces la civilización industrial no conocerá más la fealdad y el obrero estará liberado de una tarea embrutecedora, idea a la que volverán mucho más tarde los socialistas enemigos de la división del trabajo.

En las *Noticias de ninguna parte*, el individualismo no está sometido a ninguna teoría política o social, a ningún socialismo estatal, a ninguna moral sobrehumana. Un pueblo vive libre y alegre mediante la creación artística.

El tema general de las Noticias recuerda al *Año 2440* de Mercier. Se despierta el narrador en un Londres desconocido donde sólo unos cuantos nombres familiares permiten que se oriente. Una multitud feliz, alegre, sana, con una vestimenta resplandeciente recorre las calles. Escoge en una tienda una pipa artisticamente trabajada y dos niños que atienden ese día a la tienda por juego, le ofrecen un vaso de un excelente vino del Rin. Dick, un barquero, le pregona la belleza de la ciudad

que regresó a la arquitectura de la Edad Media, y le explica que el comunismo ahora es la base económica del mundo.

En Utopía, cada uno elige libremente su oficio y produce sin prisa, a su antojo, expresando su personalidad en diversas actividades. Las tareas desagradables aunque indispensables para la sociedad no recaen sobre algunos parias. Cada ciudadano reivindica su parte de ellas, reducida al mínimo por el uso de las máquinas. Un honor especial acompaña a la ingrata labor si es útil para todos: así los barrenderos de las calles se respetan y se visten mejor que los otros ciudadanos. Los barrios más sórdidos de Londres, aquellos cuyo nombre evocan suciedad y miseria, se transformaron en magníficos parques, en palacios y museos. Desapareció la pobreza, ya que no ocurre en una sociedad armoniosa el castigo de quienes sirven más a la colectividad: los trabajadores.

El esplendor de Londres renovada por el comunismo es la meta a alcanzar que supera la estrechez de las reivindicaciones socialistas de la época. Por muchos detalles, sentimos también que Morris está en rebeldía contra la Inglaterra victoriana, contra las sectas religiosas cuya virtud no se expresa sino a través de la prohibición del tabaco y del vino.

Pero existen los medios, y es duro el camino que debe seguirse. Morris es muy realista cuando describe la revuelta popular, la matanza de una multitud desarmada, el ruido sordo de las culatas que caen cuando los soldados se niegan a disparar, la desorganización del mundo capitalista. Entonces adopta el tono de un vidente acaparado por su visión y que, poco a poco, vuelve a encontrarse con su mundo familiar. El despertar del soñador está bañado en una atmósfera melancólica de adioses que hacen más tristes aún la certidumbre de que pronto regresará a las inmundas casas, a la miseria y también, al egoismo y pasividad de los hombres. (véase V. Dupont, *La Utopía y la novela utópica en la literatura inglesa*, p. 516).

El mismo temor, o mejor dicho el balance negativo de la sociedad industrial, inspiró a Aldous Huxley su famoso *Brave New World —El Mundo Feliz—* que es una clave del pensamiento utópico ya que, por fin, se plantea en él el problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad.

El propósito de los dirigentes del *Mundo Feliz* es la estabilidad social. Con medios científicos, realizan la revolución última, es decir, el acondicionamiento del individuo. La sociedad se convierte en el esquema en el que se comprime al individuo, reduciéndolo a las proporciones del elemento de un mosaico.

Los niños-probetas solucionan el problema del incesto que buscaran en vano Aristóteles y Platón. Se prepara a los hombres para que

estén a gusto en un régimen estricto de castas y "quieran cuanto tengan la obligación de cumplir".

Para su ciudad radiante Aldous Huxley vuelve a encontrar el espíritu de las sociedades tradicionales. Se acondiciona al individuo desde su nacimiento, se le quita su libre albedrío y su consciencia como si fuese un organismo inútil, quedando así listo para desempeñar el papel social que le corresponde: feliz en este mundo puesto que conforma su vida al Mito y participa del mismo mediante cada gesto.

El Estado totalitario está en pie. El todopoderoso comité ejecutivo de los jefes políticos tiene plena autoridad sobre una población que ya no hace falta oprimir puesto que los individuos adquieren, desde su nacimiento, el amor a su servidumbre.

Frente al Mundo Feliz Huxley sitúa una reserva de primitivos: hombres muy parecidos a estos indios "pueblos"[21] que atraviesan nuestro siglo en su arca cerrada construida en los albores del Neolítico.

Sin embargo, dice Aldous Huxley en su Introducción, puede existir entre los dos aspectos de este dilema una solución intermediaria. Gente exilada, fugada del Mundo Feliz, hubiera podido fundar una comunidad más humana, aceptando al progreso técnico sin abandonar en cambio la dignidad del ser humano. La economía, estaría descentralizada al estilo de Henry George, y la política, kropotkinesca y cooperativista. Se utilizarían la ciencia y la tecnología como si hubieran sido hechas para el hombre, tal el Descanso dominical, y no como si debieran esclavizarlo. La religión sería la búsqueda consciente e inteligente del Fin último del hombre. La filosofía dominante de la vida sería una especie de utilitarismo superior en donde el principio de la felicidad máxima estaría sometido al principio del Fin último.

Así, Huxley propone la Tierra de los Hombres de todas las utopías, equilibrando según las dos formas de la inteligencia y de la comodidad la felicidad del hombre en la tierra. Esta tercera solución se deja casi en suspenso, porque Huxley está consciente de que la humanidad, en su busca de una felicidad, terminará por desembocar en el fondo del *impasse* en el Mundo feliz: aquel *Brave New World*.

Aldous Huxley se ubica en la encrucijada de la duda, pero Horace W. Newte, Xavier de Langlais y George Orwell hacen el balance negativo de los regímenes políticos nacidos de una visión utópica del mundo, es decir, de cierta búsqueda de la felicidad.

En *The Master-Beast* —lo cual pudiera traducirse libremente por "La Gran Bestia" en memoria del Apocalipsis— aparecido en 1907, Horace

21. Tribu americana, de Nuevo México. (Cuenca Superior del Río Grande) (N. del T.)

W. Newte hace, por anticipación, el balance negativo del socialismo en el supuesto caso que triunfara.

Un durmiente se despierta en el año 2020 en una Inglaterra sometida a una dictadura socialista. El pueblo no tiene siquiera la fuerza moral para rebelarse contra sus amos, quienes a su vez son los satélites de un dictador ebrio de poder, el Padre del Pueblo. Los abusos inherentes a la competencia fueron sustituidos por la monotonía, el desorden, la pereza, ya que desapareció el amor al trabajo. Se arrancan a los niños recién nacidos de los brazos de sus madres para enviarlos a los Seminarios del Estado donde se educan; así privadas de sus hijos las mujeres se hunden en la desesperanza o la locura. Bárbaros que llegan de Africa y Asia salvan a la humanidad destruyendo el Imperio de la Gran Bestia que se ha pretendido asimilar a Occidente.

En una novela traducida del bretón —*Enez ar brod*— *La Isla bajo campana*, publicada en Nantes en 1946, Xavier de Langlais critica cierta forma de democracia en la que nada cuesta reconocer algunas de las inepcias de una república burguesa. La isla bajo campana, en verdad, es una democracia únicamente preocupada por sus juegos parlamentarios: la rotación de la Gran Rueda Numerada movida por los Super-Acrocéfalos Propulsores de Rueda reunidos en Capítulo. Una joven náufraga descubre, en el transcurso de su visita a la isla, que los isleños están acondicionados por su sociedad feliz hasta el extremo que dejaron de tener alma.

Todo el equilibrio de la ciudad feliz vacila bajo la mirada de una joven que supo conservar su alma.

Pero ¿cual utopía podría resistir ante el examen de una conciencia individual, qué sociedad tradicional recibe sin morir ese don del Occidente cristiano: el libre albedrío?

Se vuelve a un tema análogo en 1950 con *1984* de George Orwell, menos una utopía también nacida de la pesadilla que una anticipación a corto plazo, o más bien una "verosimilitud" salida de la angustia de Occidente que recuerda haber sido dividido entre la hegemonía nazi y la dictadura del pueblo con, además, una visión del peligro amarillo sacada de Wells.

Londres, en el año 1984, forma parte con Europa de una de las tres "repúblicas democráticas" que se reparten el mundo. Gobierna a la "República" de Oceanía un dictador cuyos retratos cubren los muros: el Gran Hermano, al que rodean los tres apotegmas del partido único:

La guerra es la paz;
La libertad es la esclavitud;
La ignorancia es la fuerza.

El Mundo Feliz de Huxley es un universo sin fallas, todo de vidrio y níquel, donde navegan silenciosamente los helicópteros, donde está feliz el individuo acondicionado científicamente desde su maduración en probeta. En 1984, estamos en un mundo marcado por las privaciones, el sufrimiento, el envilecimiento de los individuos domeñados por un régimen policíaco y, por la delación.

Semejante descripción realizada en 1950 ciertamente no revelaba ninguna imaginación desbordante. El propósito de Orwell no es de pintar una república democrática con el culto de la personalidad, sino las lesiones que un régimen policíaco inflige al individuo hasta matar toda conciencia.

"Un pueblo tan alejado del orden natural no es capaz de elegir útilmente y requiere un medio extraordinario que pueda reubicarle en un estado donde le sea posible ejercer efectivamente la plenitud de su soberanía", escribía Babeuf en el *Manifiesto de los Iguales*.

Esta desconfianza ante los individuos "tan alejados del orden natural" puede incitar gobiernos a emplear "medios extraordinarios" hasta despreciar sus propios principios.

En el mundo miserable de 1984, cuando habita el pueblo horrendas viviendas bautizadas "casas de la Victoria", no existe más alternativa que la de un optimismo fingido controlado por muchas pantallas de televisión. No hay más pensamiento que la repetición de las consignas pintadas en las paredes o vociferadas por los altavoces, no hay más derivativo que el odio también fingido, durante los "cuartos de hora de odio" y las "semanas de odio": extraña sociedad sostenida por el miedo y gobernada por el odio.

Orwell no se pregunta si tal sociedad es posible. Bien lo saben los hombres de esta segunda mitad del siglo XX.

II

Símbolos y significación de la utopía

XIX

LOS SIMBOLOS DE LA UTOPIA

LAS UTOPIAS se presentan ante nosotros bajo el velo de la ficción, un velo a veces tan liviano que trasparenta otro mundo, cargado de secretos sepultados y de símbolos.

Si un sociólogo quisiera hacer una pirámide estadística de los autores, pronto se detendría, por considerar su tentativa como absurda, tan diferentes son los hombres que dieron en algunas páginas de sueño lo mejor de sus vidas.

Lo intentaron psicólogos. ¿Pero cómo afirmar sin caer en el ridículo que un gran canciller de Inglaterra tenía el mismo carácter, las mismas inclinaciones, las mismas conductas que un monje rebelde, un cadete de Gascuña, un obispo anglicano, un hidalgo improvisado o un obrero tipógrafo llegado a la utopía después de una paulatina ascensión intelectual?

Igualmente parece imposible hacer de la utopía, bajo el nombre de Ciudad ideal, una aventura de la Ciudad de Dios según San Agustín. Esto sería desconocer la indiferencia religiosa de las ciudades radiantes, su vacío metafísico, su voluntad declarada de facilitar el reinado del hombre en la tierra, de ser cada vez más la garantía de una felicidad terrenal.

Para el lector que recorre en fila varias utopías, un nexo extraño aparece entre esas obras "caídas de la pluma" de autores tan distintos en el transcurso de la historia.

Tomás Moro hubiera podido publicar su obra dos o tres siglos más tarde sin correr el riesgo de ofender el gusto del día. El misterioso libro: *Pyrna, comuna bajo hielo* publicada sin nombre de autor en Londres en 1875, habría podido, como la mayoría de las utopías de la misma época, fijar la atención de Sir Thomas o de Erasmo, si lo hubiesen publicado tres siglos y medio antes. Asimismo, *El Mundo Feliz* de Aldous Huxley habría podido considerarse como una respuesta a la *Ciudad del Sol* de Campanella o a la *Nueva Atlántida* de Francis Bacon

si el Lord Chancellor hubiese podido leerlo en el año 1600. La *Utopía* de Tomás Moro habría podido traducirse al griego y someterse a los protagonistas habituales de los *Diálogos* de Platón. A la sazón habrían descubierto una ciudad cuyos ciudadanos están preservados de la *stasis* —del combate de las pasiones y de la razón— por leyes justas.

Hubiese sido posible traducir al griego para Platón, al latín para los humanistas del Renacimiento o al francés para los fisiócratas del siglo XVIII —quienes hablaban un poco a la ligera del Emperador de China— las máximas políticas de Sui Hung que nació en China hacia el año 570 antes de Cristo. "El Príncipe Sabio cultiva la tierra y se alimenta junto con el pueblo; gobierna al mismo tiempo que prepara su comida" (Kiang-Shi-Yi, *Essai sur les doctrines socialistes en Chine*, tesis de derecho, Lila-París, 1925, p. 45).

Meh Ti, quien nació después de Confucio en el período de los Reinos combatientes, definía en su obra, el Meh Tseu, una doctrina en seis principios: prohibido atacar a su prójimo, provecho mutuo, odio al lujo y abolición de los placeres, veneración de los sabios, cooperación con la Providencia. Ponía de primero a un séptimo principio: el amor universal (Kiang-Shi-Yi, *op. cit.* p. 61).

La utopía nos aparece como ligada a momentos históricos determinados. Nace en cierto fondo de circunstancias que se reproducen con tanta analogía que es tentador hablar de la utopía como del renacimiento: sentimiento de frustración de toda una civilización, este sentimiento profundo experimentado por el ser, de encontrarse arrojado en la existencia sin necesidades verdaderas. A la sazón todo ocurre como si este sentimiento fuese más claramente sufrido, y por lo tanto expresado con mayor nitidez, en un determinado momento histórico, por una clase social alejada del poder, pese a su importancia económica o social, a causa de sistemas políticos arcaicos.

Dicha hipótesis de investigación parece más veraz después de revisar algunas utopías y sobre todo de ubicarlas en su contexto histórico.

Los utopistas —e incluyo en el término a todos los que soñaron con reformar la sociedad— no solamente expresaron el pensamiento de un grupo determinado, de una clase social, sino que jalonaron la historia de Occidente y señalaron momentos de crisis mal percibidos por sus contemporáneos, apenas discernidos luego por los historiadores.

Esta comunidad de obras literarias, de una época o de una civilización a la otra, parecía reservada a la poesía. Sin embargo, apenas si se mencionan las utopías en los tratados de historia de la literatura. El lector del siglo XX, como el de todos los tiempos, experimenta al leerlas el sentimiento ambiguo de lo grotesco, en el sentido que Connan Doyle le presta a esa palabra: cercano a lo trágico.

Los cambios de ideas no son un tema de investigación sociológica —como dice Mannheim— "porque existiera una estrecha correlación entre las diferentes formas de utopía y las capas sociales que transformaron al orden existente".
La utopía abre un nuevo campo a la reflexión sociológica más bien porque constituye un pensamiento único cuyos modos de expresión apenas variaron con los siglos. Alrededor de aspiraciones análogas emplea temas idénticos expresados en un lenguaje simbólico tan preciso y tan limitado en los términos escogidos como los viejos mitos de Occidente que se convirtieron en cuentos de hadas.
Las diversas utopías aparecen a la lectura como los cuentos de hadas de un mismo pueblo, variaciones en torno a un mismo esquema mítico, tan grande es su parentesco, de un autor o de un siglo al otro: un mismo misterioso hilo los une. La poesía o los cuentos de hadas surgen infaliblemente en la mente del lector de utopías, quizá porque este hilo es el sueño.
Conocemos mal el origen de los cuentos de hadas, aun cuando podamos reconstituir su trama iniciática. Al contrario, la utopía nos induce a considerar temas que nos son familiares, a reubicarlos dentro de su contexto social y económico con el fin de comprenderlos mejor. Aparece entonces como una tentativa, no tanto para romper las estructuras del orden existente, sino para suprimir mediante la imaginación y el sueño, una situación conflictiva.
Entre los siglos XV y XVIII, esta situación no se modificó: existencia de un poder de derecho divino criticado por una oligarquía económica cuyos elementos más lúcidos tenían conciencia de la horrenda miseria de las capas laboriosas de la población; crisis ésta que empeoraba con el discurrir de los siglos. Evidentemente la solución era la revolución, inconcebible en un principio, cuando el derecho divino del rey se mantenía incuestionable, pero adquiriendo cada vez mayor verosimilitud, deseable inclusive, a medida que aumentaba el desequilibrio de las fuerzas encontradas y que, asimismo, una nueva concepción del mundo debía lógicamente conducir a una nueva orientación de los deseos del hombre, a un nuevo modo de producción y a nuevas estructuras sociales.
En el siglo XIX, en el momento en que la burguesía toma el poder, la utopía es anticipación, visión de un porvenir radiante. Luego, en el siglo XX, cuando aparece, con los tecnócratas, una aristocracia nueva, entremezcla la ciencia-ficción con apocalipsis resultantes de un mal uso de las técnicas.
Ahora podemos distinguir mejor los tres objetivos que persigue la utopía, y que no por eso son momentos de una perspectiva cronológica. Así pues consiste en una toma de conciencia de la divergencia que separa los

dos sentidos de la palabra Progreso: a la vez camino que lleva hacia la Ciudad justa y desarrollo del hombre por medio de las técnicas de la materia. La utopía acepta la igualdad de los hombres, la lleva incluso hasta el absurdo, aunque proteja el reinado de los burgueses a quienes viste entonces con el hábito de los filósofos. La utopía triunfa en la certidumbre del reinado del hombre; se convierte en ciencia-ficción, negando las miserias del presente para refugiarse en las mañanas encantadoras. También es terror ante los poderes de la ciencia que puede, en un momento de locura, liberar al mundo mediante un suicidio colectivo que ni Schopenhauer se hubiese atrevido a imaginar.
La utopía es el sueño de Occidente, de Fausto que, al olvidarse del sentido de la aventura humana, evocaba temblando la imagen de su deseo y quería al mismo tiempo poder conjurarlo.

Como los sueños, las utopías siguen líneas temáticas poco variables:

—descripción de una ciudad considerada perfecta en la que se otorga el poder a quienes son juzgados aptos y que rompe con el orden social antiguo;
—crítica del orden social antiguo; esta crítica puede ser implícita o, al contrario, adoptar la forma de la sátira.

En la antigüedad, Platón o Luciano de Samosata ilustraron estas dos formas de la utopía. A continuación, Tomás Moro, Campanella, Fenelón, Fourier o Cabet volverán al plano de la *República*, mientras que Cirano de Bergerac, Swift, Aldous Huxley o Xavier de Langlais reencontrarán muchas veces el estilo y las imágenes de Luciano de Samosata.
El judaismo y luego el cristianismo dieron a Occidente el sentimiento profundo de una meta por alcanzar más allá de las aspiraciones del individuo, una meta que, paradójicamente, no puede ser alcanzada sino por el individuo, por cada uno de los individuos que integran una sociedad y no por la sociedad que se substituye a los individuos, los acondiciona, imponiéndoles por una larga cadena de ritos su voluntad de regenerar al hombre sin posibilidad de elección.
No sin razón muchas tradiciones populares representaron el camino que lleva al paraíso de las religiones reveladas por un puente delgado como un cabello, cortante como el filo de una navaja, tendido sobre un abismo de tinieblas. Ninguna imagen puede ilustrar mejor la angustia del individuo entregado a su libre albedrío.
Semejante angustia es a menudo generadora de sueños compensadores. Entonces aparece en el espíritu de los hombres la imagen de una sociedad apremiante, parecida en sus estructuras a las ciudades tradicionales

con las que se confunde al adoptar una misma concepción del hombre y de la sociedad así como de sus relaciones mutuas.
Dicha visión compensadora aparece electivamente, justo cuando una clase vuelve a poner en duda la sociedad que la aparta del poder y asimismo los valores en nombre de que se halla frustrada de sus responsabilidades. Ambos sentimientos se unen en una misma angustia, un mismo malestar que sólo puede apaciguar la visión de la Ciudad justa.
Podemos distinguir varios temas que siempre aparecen en las utopías, sea cual fuere la época en que se compusieron y, sean quienes fueren sus autores:

—Primero el camino de acceso a la utopía que es viaje o sueño;

—La geografía de la utopía, su situación peculiar: aislamiento, ubicación imprecisa en el tiempo, nostalgia del pasado;

—La topografía de la utopía que subraya su aislamiento o su atrincheramiento detrás de altas murallas, a veces varios recintos concéntricos;

—El deseo de volver a la pureza que expresa la ciudad radiante, al ignorar las aguas surgentes, las minas, las galerías cavadas;

—Su urbanismo que recuerda el plano de las ciudades tradicionales: de la República, de la Ciudad de las Leyes o de la Atenas "renovada" por Clístenes. Aquí se aclara el sentido del sueño que es retorno a la quietud del seno materno porque la ciudad radiante se abre ampliamente al mar y, más aún, a los lagos y ríos;

—La vestimenta de los utopianos subraya esta voluntad de vuelta al pasado, ese deseo profundo de re-nacimiento;

—Las instituciones utopianas tienden a borrar la mancha del nacimiento carnal, a purificar a la madre de su papel de esposa;

—Asimismo, el comunismo utópico tiende a apartar la imagen del padre reemplazándola por la ciudad maternal y proveedora, la única capaz de satisfacer todas las necesidades;

—Por último, la tolerancia religiosa de la utopía, su indiferencia tranquilizadora y negadora de toda angustia.

Aunque los utopistas estuviesen convencidos de crear una obra original, en ruptura con el conformismo de su tiempo, no hicieron más que volver, una y otra vez en el discurrir de los siglos, a los mismos temas que ilustraron con imágenes análogas inconscientemente sacadas del simbolismo de los sueños, reflejando una misma voluntad de regresar al nivel infantil de la protección materna y de los juegos, y a las estructuras apremiantes de la ciudad tradicional.

Proponía Platón que se leyera en el gran libro de la ciudad a fin de descifrar mejor a su homólogo, el libro pequeño del hombre porque, a su juicio, ambos textos eran iguales.

La operación inversa es, por lo tanto, posible. Todo ocurre como si el mundo cerrado de las utopías pudiese abrirse con una simple llave de sueños.

La utopía vuelve a las estructuras inmutables de la ciudad tradicional, al carácter apremiante de las leyes que se imponen al individuo en nombre del mito de organización del universo, en nombre de la armonía cósmica. Más tarde, Occidente tradujo ese retorno al mito primordial en términos de leyes justas, de Ley natural, de Derecho natural que trasciende el hombre, que existe fuera de él; asimismo volverá a encontrar las estructuras apremiantes de la ciudad tradicional y el acondicionamiento del individuo por la sociedad, como huye el adulto ante la realidad para refugiarse en los sueños y las neurosis, volviendo hacia su infancia "porque representa para él la época más feliz en que la frustración aún no se había producido" (N. O. Brown, *Eros et Thanatos*, p. 37).

* * *

La edad de oro de las utopías está ligada a la historia de los grandes descubrimientos marítimos. Cada relación de viaje, embellecida por la imaginación, actuó como un choque cultural restringido, provocando una comparación, una nueva puesta en duda de las estructuras sociales contemporáneas.

Son navegantes quienes descubren la isla de Utopía, la Ciudad del Sol de Campanella, la Macaría de Hartlib, la Nueva Atlántida de Bacon, la Nova Solima de Samuel Gott o, como Lemuel Gulliver, extraños países.

Nadie podría decir si el primer inventor de la navegación, flotando sobre un tronco de árbol al capricho de las olas, fuera animado por la voluntad de descubrir tierras nuevas o movido por un deseo inconsciente de mecerse en un mar tibio y de encontrar la paz de las aguas intrauterinas: renacimiento de sus sueños embrionarios.

Pero, como hemos visto, Occidente iba cada vez más lejos hacia el Oeste en busca del paraíso terrenal; afán que, en el discurrir de los siglos, se convirtió, para los teólogos protestantes, en voluntad de edificar en América un mundo regenerado mediante un regreso a las fuentes del cristianismo.

Igualmente, "el esfuerzo del individuo para superar el trauma del nacimiento se traduce por un deseo de regresión talasal y de regreso al océano abandonado en los tiempos antiguos" (S. Ferenczi *Thalassa*, p. 128).

Para Occidente, el cristianismo fue ese trauma del nacimiento iniciando una regresión talasal que se perseguirá hasta la conquista de la luna. La navegación espacial imaginada por el obispo Godwin o por Cirano de Bergerac sigue perteneciendo, en la perspectiva de la época, a la era de los grandes descubrimientos. Pero la luna apareciendo en el horizonte de Occidente precisa aún más el sentido de esta regresión; Freud hacía de ella el símbolo del sexo materno (*La Ciencia de los sueños*, p. 297); y muchas tradiciones, en los albores del pensamiento occidental, hicieron asimismo de la luna el símbolo del principio femenino húmedo y móvil. La conquista de la luna marca, en el espíritu de los hombres, el regreso a la Madre primordial para olvidar en ella las contradicciones y las penas del siglo: la matriz de toda regeneración, de todo renacimiento.

Más aún que la navegación, el vuelo es un medio de elevarse sobre un mundo terrestre manchado y el espacio representa también las aguas intra-uterinas purificadas pero dando al hombre la beatitud de la ausencia de gravedad: muchos navegantes se lanzarán así sobre las huellas de Godwin y de su Domingo Gonzáles, de Wilkins, de Cirano de Bergerac, de Restif de la Bretonne y de su *Descubrimiento austral por un hombre volador*.

Sin embargo, cuando Occidente haya tenido entre sus manos al globo terráqueo e incluso visitado el interior de la tierra con S. Crowder, admitirá que todos estos viajes eran sueños y que los soñadores pueden, tanto como los navegantes, abordar las riberas de las Islas Afortunadas.

Mercier se duerme en el año 1770 y despierta en el año 2440, Kenneth Folingsby es transportado a un país lejano en un delirio provocado por la fiebre, William Morris descubre Nowhere —el país de ninguna parte— al final de un largo sueño que le hace atravesar el tiempo desde el año 1891 hasta una época indeterminada en la que reina la Belleza y el Bien.

En el plano de los símbolos sueño y viaje son sinónimos; su connotación es la muerte, la transformación: despertarse es salir del agua, es decir, nacer (Freud, *op. cit.*, p. 297), romper con el pasado.

El sueño es hermano de la muerte; el despertar una fuerza traumática que provoca el renacimiento cotidiano y, a la vez, la expulsión del paraíso (véase Ferenczi, *Thalassa*, p. 128). Muchas veces la utopía es un ensueño salido del sueño; el despertar del soñador se vuelve entonces una separación casi dolorosa. Asimismo, el regreso del viajero es una aventura triste, rápida, una manera de explicar un retorno a la vida entre los hombres, el retorno al estado de vigilia: el reanudar no deseado con la vida cotidiana.

El viaje es la transposición del sueño; imita el salto del soñador por encima del espacio, por encima de los obstáculos que registra la conciencia en la vigilia. Antes, la situación conflictiva impregnó a la conciencia y surge el sueño que la resuelve. Como decía Plotino: "Cuando se conmueven nuestros deseos, surge la imaginación que nos brinda la ilusión de poseer su objeto".

Los nuevos continentes permiten a las utopías romper con el mundo conocido. Utopus, el héroe fundador, ya separó de la tierra la península de Abraxa para fundar allí la ciudad de Utopía. Su gesto fue sólo el símbolo del acto de dormir separando al sueño de la vigilia. En *El mundo en llamas* de Margaret Cavendish, publicado en 1668, la capital —que es el Paraíso— es una isla de difícil acceso protegida por un laberinto de rocas, como para ubicar mejor la beatitud más allá del laberinto, en el hueco de la matriz.

El aislamiento de la utopía se compara con el amor exclusivo del niño para su madre. La ciudad radiante es un mundo cerrado cuya perfección está reservada a algunos elegidos que no debieron realizar esfuerzo alguno para merecer su felicidad excepto el de nacer.

Fuera del *Año 2440,* ninguna utopía ofrece una imagen del mundo renovado. El mismo Mercier, cuando describe la tierra iluminada por la razón en el año 2440, lo hace bajo la forma de fragmentos de una gaceta que encuentra en una mesa. En otras partes, la utopía ignora al resto del mundo y guarda el secreto de sus orígenes.

Aquí, el tiempo tiene el mismo valor que en un sueño, es recuerdo y nostalgia del pasado, voluntad de exorcisar el porvenir quitándole lo desconocido que lleva en sí. Las anticipaciones más osadas no dejan nunca de ser proyecciones del pasado o del presente sobre el porvenir de las planificaciones.

El tiempo mismo se convierte en una dimensión tan insegura como el espacio. Cuando Homero describe el Elíseo terrenal en la *Odisea,* Elíseo "en el que la vida es fácil para los hombres", dice que no tiene nieve, ni lluvia ni mucho invierno (IV, 561). Plutarco, en el primer siglo de nuestra era, describe, según el relato de un navegante, una isla misteriosa "donde las noches durante un mes apenas son de una hora", detalle tomado quizá en Piteas de Marsella, el navegante que fue al país de los hiperbóreos hacia el año 330 antes de nuestra era.

La primera raza de hombres perecedores fue de oro, dice Hesíodo (*Trabajos,* 109 seq), "vivían como dioses... era en los tiempos de Cronos", es decir, en los tiempos del Tiempo, en el pasado inmemorial, en el punto cero del devenir.

Todas las utopías son ucronías. Cuando proponen una fecha, como el año 2440 de Mercier, es una fecha ficticia, análoga a las falsas pre-

cisiones suministradas por Hitlodeo para ubicar a la isla de Utopía, una manera de conjurar el tiempo desarrollado que tiende hacia la Tierra de Promisión o el Reinado del Mesías, un modo de negar a la muerte situada también al final del tiempo.

La utopía se presenta ante nosotros como la describen viajeros o soñadores: estática en un eterno presente.

Hipódamos de Mileto va a buscar en el pasado de Oriente el plano de su nueva ciudad en la que vivirán felices los hombres, reintegrados en el universo, liberados de su angustia.

El tiempo se halla estático en *La Nueva Atlántida* desde hace "algunos mil novecientos años" época en la que un rey que adoramos "porque honramos en él al legislador del país" estableció para siempre leyes justas.

Más adelante, cada revolución, cada cambio de régimen, tratará de remontarse en el tiempo merced a un nuevo calendario y de situar un irrisorio cambio de instituciones en los albores del año I de una era nueva.

Así, la utopía expresa esa noción del tiempo opuesto al Ser, relativo al Devenir, a la imperfección, al mal —a la muerte. Esta búsqueda de lo inmutable hace de la utopía una isla, muchas veces protegida por brazos de mar concéntricos, una ciudad cerrada rodeada de campos regulares. Ni la inquietante tierra baldía, ni la selva, ni los bosques, ni los matorrales, existen en ella. A veces está ubicada en un cerro, como la Ciudad del Sol de Campanella o en el corazón de la tierra como la *Macaria* de Hartlib, lo que subraya su carácter insular y la protección que puede ofrecer a sus miembros —a sus hijos. Muchas veces la rodean praderas y colinas de suaves ondulaciones, como la República de Platón o la comunidad de Owen. Pero la tierra cultivada, los jardines son muy frecuentes porque representan a la mujer, la Madre mientras que los árboles son un símbolo fálico y la selva una imagen de lo desconocido, del caos. No se ven manantiales, ni fuentes, ni saltos de agua, nada de lo que pueda evocar la surgencia, la mancha —los sueños urinarios de Freud (*op. cit.*, p. 299). Tampoco se ven minas, ni galerías cavadas —símbolos del intestino. Este horror a las minas subterráneas se encuentra también en las reformas del inca Yupanqui —que autorizaba sólo las minas a cielo abierto— y en *El Año 2440*, atribuido a Mercier, donde la sociedad nueva no le debe nada al oro de las Américas: "¿Sabéis cuáles son nuestras minas? ¿Cuál es nuestro Perú? Es el trabajo de la Industria".

El urbanismo utópico ocupa un sitio importante en las relaciones de viajes imaginarios o en los relatos productos de un sueño, tal vez porque, como lo dijo Jung, la ciudad es un símbolo materno (*El Yo y el inconsciente*).

Allí también se manifiesta esta misma voluntad de idealizar a la madre que es la característica de todas las utopías.

La ciudad radiante siempre ofrece una admirable y tranquilizante simetría. La República de Platón, como Mileto reconstruida por Hipódamos, como cualquier aldea de las civilizaciones tradicionales, es una matriz construida para reintegrar a los hombres en la armonía del universo —el símbolo de un nuevo nacimiento.

Lo que era medio consciente en las ciudades de la Antigüedad, y lo que, en las civilizaciones tradicionales, sólo queda como un sentido de lo conveniente, se ha convertido en una aspiración inconsciente de acondicionamiento del individuo por la sociedad en los sueños de Occidente, en las utopías.

La ciudad es la madre, ya sea que proteja al hombre por sus recintos concéntricos, como en la Ciudad del Sol, o que cierre sobre él sus doce puertas de bronce, como en la Nova Solyma. Abundan los jardines, porque, en todas las épocas, en todas las equivalencias simbólicas, representan a la mujer: parques que interrumpen la monotonía de las calles perpendiculares entre sí, o jardincillos cerrados de las casas uniformes de Amauroto, la capital de Utopía.

Se encuentran dos temas arquitectónicos: o bien la yuxtaposición de las casas individuales en un urbanismo geométrico, a lo largo de calles rectilíneas y perpendiculares entre sí, o un plano general presentando a la ciudad en conjunto, sin entrar en los detalles de la vivienda.

Al primer tipo pertenece Utopía cuyas casas, de igual altura, están techadas por terrazas y abiertas con amplios ventanales: están tan bien alineadas a lo largo de calles rectilíneas que parecen formar una sola casa grande: a esto volverá Owen en su experiencia de New-Lanark.

La Ciudad del Sol de Campanella pertenece al segundo tipo. Construida en una colina, cerrada al mundo exterior por siete recintos concéntricos correspondientes de los siete planetas, constituye un mundo interno adornado con pinturas, que lo asemejan a un Palacio del Descubrimiento, de donde no hace falta salir ya que resume el Mundo.

La abadía de Theleme desarrolla esta visión de una ciudad-palacio en la que viven hombres-hermanos como amparados dentro de una matriz única.

Fourier también vuelve a esta imagen y la precisa al recomendar que se apoye a los falansterios contra una selva, como para oponer la ciudad cerrada a lo desconocido: la casa única de Theleme o el falansterio idealizan al sexo femenino considerado en la infancia como un órgano único (Freud, *La Ciencia de los sueños*, p. 264) oponiendo la pureza de la ciudad nueva —de la Madre— a la mancha misteriosa de la revelación sexual, de la virilidad.

Muchas veces, las ciudades radiantes son puertos, a menos que estén situadas a orillas de un río o de un lago, como en *La Anatomía de la melancolía,* o atravesadas por el río mismo, lo cual es otra manera de transformar el principio femenino caliente, húmedo, oscuro y apretado, idealizándolo.

Todos estos elementos, pues, son símbolos femeninos que evidencian el carácter materno de la ciudad. El agua de los ríos y del mar, símbolo de nacimiento y de muerte, indica una voluntad de volver a encontrar la edad infantil al amparo de las responsabilidades. Las casas, símbolos de la mujer, son idénticas entre sí, ya que la familia desaparece a favor de la ciudad: bellas pero austeras como en *Nova Solyma* o adornadas con metales preciosos y piedras finas como en *La Raza del porvenir* de Bulwer Lytton, nunca son indiferentes ni ordinarias. Así, los habitantes de la utopía tienen la profunda impresión de pertenecer a una misma familia, de ser los hijos de la misma madre: tema que se encuentra muy a menudo en el origen de los pueblos de las civilizaciones tradicionales.

La vestimenta también evoca las magnificiencias de un pasado embellecido por las luces de la imaginación. En *La Nueva Atlántida,* los bensalemitanos llevan vestidos de resplandecientes colores o turbantes a la turca "pero más pequeños"; Harrington describe con cariño el esplendor de los trajes de *Oceana,* como Mercier en el París del *Año 2440.* Más tarde, Owen recomendará el uso de ropas sueltas, "al estilo de la Roma antigua o de los Highlands"; Morris volverá para los londinenses en sus *Noticias de ninguna parte,* al esplendor de los trajes medioevales; y el Reverendo Josuah Barnes describe a los pigmeos vestidos con ropa fina y paños suntuosos, adornados con alhajas de gran precio.

A veces, se insiste en la sencillez de la ropa porque evoca la pureza. Campanella viste de blanco a los habitantes de la Ciudad del Sol y los sienta para cada comida ante una mesa común, como los esenianos de los que habla Flavio Josefo. Lady Fox, en *Los Southlanders,* despoja al vestido femenino de los adornos que lo ridiculizan, como las plumas, las pieles "y otros atavíos bárbaros" que provienen del reino animal.

En Francia, la Revolución no descuidará los símbolos indumentarios; el rojo del gorro frigio —un penis— signo antiguo de la liberación de los esclavos y también afirmación de la virilidad; la carmañola o chaqueta corta se opone al traje de la nobleza, al hábito del clero y a la toga de los magistrados; el pantalón rayado tricolor se opone a los calzones "a la francesa". Los adeptos del padre Enfantin llevan

hábitos azules cuyos matices varían según el grado en la jerarquía de la nueva iglesia.

Pero antes que nada esa nueva vestimenta, abigarrada y suntuosa, "a la turca", o de una blancura inmaculada, indica una voluntad de regeneración, el inicio de una vida nueva; se presenta como una segunda piel, un nuevo cuerpo. Disimula al individuo detrás de una máscara social: profesión, como en *La Anatomía de la melancolía,* en *Nova Solyma* o en la *Basiliada*; clase social, como en la *Salente*; y muchas veces también, evocación del pasado.

En la Icaria de Cabet, los vestidos son uniformes para todos pero pueden variar según las circunstancias; cortados sobre el mismo modelo, se adaptan al cuerpo de cada uno, porque son de tejido elástico como una nueva piel que suministra al individuo la ciudad nueva, substituta de la madre.

La importancia otorgada a la ropa subraya en la utopía esta voluntad de renacimiento que la caracteriza. La vestimenta representa la membrana fetal (Angel Garma, *Psicoanálisis de los sueños*). Por lo tanto, cambiar de ropa es cambiar de "persona", cambiar de piel, cambiar de padres (Angel Garma, op. cit.).

La ropa por lo general suelta "a la antigua" o "a la turca" de los utopianos simboliza la continuidad de la protección materna: protección de la ciudad sobre el individuo, y también fuerza de la ciudad justa, esplendor que acompaña su nuevo nacimiento.

Según el rabino Arthur A. Feldman, "el chal ritual judío es el amnios en el que el hombre judío adulto renace cada mañana cuando se envuelve en él" (A. A. Feldman, Freud's Moses and Monotheism and the three stages of Israelitish Religion", in *Psychanal. Rev.*, 1944, XXXI, p. 339, nota). Probablemente representa también la protección de la madre que rodea al individuo frente a su Dios, sólo ante la ira del padre.

El color rojo de la virilidad no interviene en la vestimenta de los utopianos y tampoco en el ajuar de Gargantúa que es blanco y azul, como el chal ritual de los judíos.

En medio de sus múltiples aventuras, la utopía vuelve al tema inicial del renacimiento con la toma de un nuevo vestido. Esto marca también el acceso del individuo a una vida nueva purificada, prolongación normal de todo renacimiento.

En todos los temas primarios del mundo, los símbolos que rodean al renacimiento del iniciado toman las imágenes del nacimiento idealizándolas, apartando para siempre la sangre y las preocupaciones del nacimiento carnal para reencontrar la pureza de una matriz primordial, de una partenogénesis (N. O. Brown, *op. cit.*)

La pureza es el carácter dominante de las costumbres utopianas: la misma pureza ignorante, pueril que los navegantes fueron a buscar al Paraíso terrenal, en los confines del espacio y el tiempo.

Esa búsqueda de tierras vírgenes, supuesto asilo de una humanidad preservada del pecado original, se confundió con un deseo secreto de remontarse en el tiempo hasta el punto cero de los orígenes con el fin de renacer a una vida nueva. La utopía tradujo esa búsqueda inquieta de la pureza original y las ciudades radiantes se poblaron de habitantes más dóciles a los sueños de Occidente que los "salvajes", los cuales, decididamente no podían ser "buenos salvajes".

Sustituyéndose a la conciencia, las leyes apremiantes de las ciudades radiantes protegieron al individuo contra el aguijón de la carne.

El matrimonio está estrictamente reglamentado por las normas del eugenismo: no se justifica sino por el legítimo deseo de perpetuar la sociedad. Platón y Aristóteles ya codificaron las uniones según las reglas de la higiene. En la Ciudad del Sol de Campanella, Mor —el Amor— uno de los tres magistrados del Templo, reglamenta los casamientos de acuerdo con las leyes de la astrología, de la higiene y la armonía de los temperamentos.

En nombre de la Nueva Atlántida, Bacon critica nuestra concepción del matrimonio: un trato, una búsqueda de dote, de alianzas ventajosas o, en todo caso, un remedio a la concupiscencia. Para los habitantes de Bensalén, la unión matrimonial es a la vez "asunto de Estado, de religión y de moral natural", la procreación de una raza fuerte e inteligente es la meta final.

El adulterio se castiga severamente en *La República* de Platón como en la *Utopía* de Moro, donde la reincidencia está penada con la muerte; asimismo en la *Nueva Atlántida* y en el París del *Año 2440* donde "los divorciados, como los ateos, están desacreditados ante los ojos de sus conciudadanos". La *Icaria* de Cabet está poblada de muchachas castas, de muchachos respetuosos, de matrimonios firmes y esposos fieles: "Los divorcios son escasos y los adulterios castigados como crímenes".

En otras partes, con la misma frecuencia, se rechaza al matrimonio. Como lo dijo Campanella: "El hecho de tener mujer y niños para sí despierta el amor propio y a la sazón el afán de buscar las riquezas y los honores". Muchos utopianos, imitando a los guardianes de Platón, dispusieron de las mujeres en común; como Morelly que canta en la *Basiliada* los méritos sociales del amor libre hasta ignorar las barreras del incesto. Esta medida que le parece probablemente la más revolucionaria de todas, en realidad no es sino un medio adicional para preservar la pureza de la madre despersonalizando el acto sexual, modo también de negar la existencia del padre.

Gabriel Foigny, en *Las Aventuras de Jacques Sadeur* propone a nuestra reflexión un héroe hermafrodita que aborda, en Tierra Austral, una isla poblada de hermafroditas. Estos seres suaves y pacíficos, viven desnudos y llevan un solo odio en su corazón, el de los heterosexuales que consideran como mitades de hombres, como monstruos. En esa última utopía, se niegan las relaciones sexuales o, por lo menos, se reducen a la imprecisión de las uniones hermafroditas; los hombres que viven desnudos regresan a la pureza tranquilizadora de su infancia.

Aldous Huxley, en el *Mundo Feliz,* llega hasta el fondo de este sueño infantil, otorgando a la madre una pureza virginal al hacer que nazcan en probetas las generaciones futuras: el parto se considera como una obscenidad chocante e incluso está prohibido aludir a él o pronunciar el nombre de Madre.

Así, la utopía marca el advenimiento de la mujer idealizada, a la vez virgen y madre, liberada de las preocupaciones del hogar por las instalaciones comunitarias, liberada de la tutela del hombre, del padre, por el amor libre. Aunque no participe en el gobierno ni en la elaboración de las leyes, no obstante la mujer tiene los mismos derechos que el hombre; desde *Oceana,* muchas leyes la protegen asegurándole una libertad que a la larga se volverá total.

"Ya que la mujer es madre de la nación no debe ser vendida ni perseguida por los cazadores de dotes y por lo tanto hay que garantizar su independencia" (*Oceana,* p. 36). Harrington prevé incluso, en caso de divorcio, la institución de una renta vitalicia en beneficio de la mujer. El marido no podía disponer de la fortuna de su esposa sin su libre consentimiento expresamente otorgado después de una encuesta administrativa.

Muy a gusto reciben los sansimonianos a las mujeres en sus falansterios y, después de Guillermo Postel, Enfantin reencuentra a una madre para su iglesia.

En el *Viaje al centro de la Tierra,* hombres y mujeres están vestidos igual con ropas sueltas. En el país de los Vril-ya que describe Bulwer Lytton, las mujeres, muy altas, llevan un pequeño bigote mientras que los hombres son imberbes. Ellas tienen la iniciativa del matrimonio y rodean al hombre con su ternura protectora.

Ya estamos cerca de estas mujeres que evocaban para J. B. Say "un tercer sexo" y también de las mujeres asexuadas del *Mundo Feliz* o de aquellas que, en 1984, según Orwell, hacen voto de castidad para consagrarse al socialismo.

La madre desaparece como *genitrix* para idealizarse en sociedad perfecta.

La comida servida en común en casi todas las utopías, la pureza de los alimentos son otras tantas maneras de renovar la unión oral con

la madre, haciendo del banquete una comunión social. La purificación de la alimentación terrestre traspone hasta la edad adulta la felicidad proporcionada por la leche materna.
Los habitantes de las ciudades radiantes se alimentan livianamente con comidas puras y acomodadas en forma sencilla: frutas y verduras. Cuando se admite la carne, el sacrificio de los animales de carnicería está hecho, como en la *Utopía*, por condenados de derecho común.
Los médicos fijan los menús en la *Ciudad del Sol*. Los alimentos se preparan "al natural" en la *Nova Solyma*, con poco o sin aliño, "de modo que guarden todo su sabor". El vino ha perdido su fuerza brutal —su virilidad— pero conserva virtudes generosas. Un comité de sabios fija la alimentación así como la producción de víveres en la *Icaria* de Cabet.
Las hojas nutritivas de una zarza bastan para nutrir a los habitantes de la luna, según lo que cuenta Domingo González; y los lunáticos que describe Cirano de Bergerac se alimentan sólo con el olor de las comidas, como los isleños de Xavier de Langlais. En cuanto a los habitantes del *Mundo Feliz* reciben una alimentación concentrada en píldoras y tabletas de soma. En el *País de los pigmeos* —la utopía que escribió en el año 1750 el reverendo Josuah Barnes— los habitantes más primitivos, en lugar de boca, sólo tienen un estrecho orificio de succión, lo cual es el medio más seguro para renunciar a la comida de los adultos considerada como impura y para volver a la leche materna, alimentación pura por excelencia que añoran los habitantes de todas las utopías.
El trabajo evoca generalmente el acto sexual y el alumbramiento y, por estas razones, se reduce al máximo. Casi todas las utopías lo convierten en juego, manera de volver a las actividades del niño. Las células productoras de la ciudad —talleres, fábricas, granjas— se ubican en las afueras, lejos del centro, como los establecimientos comerciales en la ciudad de Burton, junto con todo lo que puede manchar la pureza de la ciudad madre.
En la *Relación del país de los césares*, aparecida en el año 1764, se muestra a los habitantes de ese dichoso país llevando una vida de (una) sencillez arcádica, cultivando sus tierras y practicando una horas al día, para recrearse, un arte mecánico. Restif de la Bretonne, en el *Campesino Pervertido*, propone asimismo un retorno a la tierra como remedio a todos los problemas de su época.
En el siglo XVIII, toda la sociedad sueña con bucólicas y rediles. El sabio Mentor, hecho según la moda de la época legislador ilustrado del Reino de Salente, manda a los artesanos de la ciudades, que se multiplicaron demasiado de acuerdo con la sobriedad de las necesidades, a cultivar las tierras baldías, manera también de alejar la civilización

industrial y sus problemas sociales de la ciudad radiante. Para Mirabeau, la agricultura es "el arte de la inocencia y de la virtud", y Saint-Just habla de los ciudadanos labradores y soldados "los únicos que son útiles a la República, los únicos que pueden defenderla, los únicos que personifican las virtudes antiguas".

El pensamiento de los legisladores siguió los caminos de la utopía. Las constituciones que se sucedieron de la Revolución al Imperio, hicieron del latifundio la base de toda la vida política del país. Esa actitud proviene menos de un cálculo razonado y de una voluntad que tiende a mantener ciertas estructuras o costumbres sociales, que de un confuso apego sentimental.

La tierra conserva toda la fuerza de un símbolo en el paisaje de la ciudad de New Lanark reformada por Owen. Los obreros se purifican con el saludable trabajo del campo después de un tiempo —necesario para la sociedad— pasado en las fábricas. La Icaria de Cabet tiende a la granja piloto, así como las numerosas comunidades que se inspiraron más o menos en ella, y todo el socialismo del siglo XIX encontró sus fuerzas vivas en ese nuevo aspecto de la utopía.

Bakounine opone el campesino ruso, soldado puro de la revolución y de la emancipación de los pueblos, a la "gran canalla de las ciudades". La Revolución debe proceder de las fuerzas puras del pueblo, de los campesinos. Asimismo Lenín tiene la visión "de la tenacidad del proletariado y de los campesinos pobres". En China esta misma idea se integrará en una corriente filosófica de origen diferente. Para Mao-Tse-Tung, la agricultura sigue siendo la actividad privilegiada del hombre: el necesario baño de pureza en el que todo ciudadano ha de poder encontrar fuerzas revolucionarias nuevas —renacimiento por medio de la Madre Tierra.

En todas las utopías, la artesanía, en cambio, fue siempre una actividad complementaria. Habrá que llegar a la Revolución de 1848 para que los trabajadores logren mostrar a los filósofos la existencia de las fábricas. Hará falta la Comuna de París para que se les permita entrar poco a poco en una sociedad de la que hasta ese momento eran los parias.

El Código Napoleón hace del bastardo símbolo del mundo obrero. En efecto, según el Código Civil, el padre que hubiese reconocido a un hijo natural estaba obligado a mantenerlo y a hacerle aprender un "oficio mecánico", porque la tierra es el símbolo de la madre y del nacimiento legítimo, reservada por lo tanto, como parte privilegiada, al hijo mayor.

La importancia concedida a la agricultura simboliza la primacía de los vínculos maternos sobre los paternos, la primacía del nacimiento legítimo, mientras el oficio mecánico representa la arbitrariedad del padre.

A la herencia de los bienes raíces por primogenitura, signo de la voluntad arbitraria del padre, la utopía opone el comunismo: una purificación, porque implica el abandono de los bienes de este mundo, y un renacimiento, porque el individuo desaparece ante la sociedad. Entonces aquí no se trata tanto de una aplicación de la moral evangélica sino más bien de una nueva expropiación del padre, señor de la Tierra madre.

En 1516, Tomás Moro hace del comunismo la base de su *Utopía* antes de que los alzamientos de 1605 recuerden a Inglaterra, en nombre de Cristo, la fraternidad de los hombres. En el año 1652, Gerard Winstanley imaginará la armazón de una nueva sociedad. "Se sembrará la tierra —dice— y se cosecharán y transportarán sus frutos a los graneros y almacenes. Si alguien necesita de granos u otras provisiones, podrá procurárselos sin dinero en el almacén" (V. Dupont, *op. cit.*).

Los miembros de las ciudades radiantes pretenden trabajar para la sociedad y recibir de ella todo cuanto pueden necesitar. Cada uno entrega su cosecha o los productos de su arte a los depósitos generales y saca de allí lo que le conviene, a su antojo, ya que una "sobriedad razonable" modera a todos los deseos. En la Icaria de Cabet, los almacenes hacen distribuciones gratuitas e incluso repartos a domicilio.

Esta es la organización de la *Utopía*, de la *Ciudad del Sol*, de la *Basiliada, así como de la aldea-modelo de Restif de la Bretonne*; que sigue siendo un sueño de difícil realización en los países socialistas.

El comercio, asociado a la vida sexual, el "comercio carnal", según una simbólica constante, está prohibido en las ciudades radiantes. El trueque que acompaña al casamiento en casi todas las civilizaciones tradicionales, es desconocido. En cuanto a los intercambios internacionales, los reglamentan las instancias más altas del Estado.

Subraya dicha asociación el hecho de que algunas utopías, por otra parte moderadas —más bien proyectos de reforma que utopías— admiten conjuntamente la familia, la moneda y el comercio: así, Burton en la *Anatomía de la melancolía*, Samuel Gott en su *Nova Solyma* que es una apoteosis del ideal puritano del siglo XVII, o Francis Bacon, en la *Nova Atlantis* que conserva la base de las estructuras políticas de Inglaterra de su tiempo, sustituyendo solamente el poder monárquico por el gobierno de los científicos.

Mentor ensalza las virtudes familiares en *La Salente* donde se reorganiza y admite al mismo tiempo el comercio, pero rodeado de reglamentos que muestran la desconfianza que se le tiene. *En el País de los Césares* tanto se teme y se desprecia al oro que no se explotan las minas de este metal ni las de plata.

En el pensamiento platónico, Atenas la ciudad justa, está alejada del mar, ajena al comercio, a la condición carnal del hombre. En cambio,

la Atlántida saca la riqueza de su flota mercante, está defendida por un laberinto de canales marítimos cubiertos, en lo más profundo de la matriz terráquea, imagen de la perversión del hombre.

También se aparta al padre proveedor, ya que sólo la ciudad suministra a sus hijos el pan cotidiano. La misma desconfianza rodea a los atributos de la patria potestad: el amor, la sangre y el oro. Los filósofos guardianes de la ciudad están forjados en oro, según el mito que propone Platón, sólo para subrayar su primacía; pero no pueden atesorar ese metal.

En la isla de Utopía, los metales preciosos, las gemas, sirven de adornos para los esclavos y los condenados de derecho común. El Estado conserva algo en sus arcas para comerciar con el extranjero o para corromper y comprar conciencias a fin de prevenir el uso de las armas mediante una especie de guerra fría.

Por el mismo motivo, los signos monetarios desaparecen de casi todas las utopías. Licurgo había proscrito el oro de su ciudad justa, reemplazándola por virtuosos lingotes de hierro y, según Plutarco, Espartaco inició una reforma análoga.

El oro se considera en todas las utopías como el símbolo de la mancha, con un valor ambivalente de excremento y de esperma, a la vez medio de comunicación con la madre y símbolo de la potencia del padre. Por ese doble motivo se proscribe el oro de las ciudades radiantes, por cuanto éstas apartan la imagen del padre, trasponen y purifican las relaciones con la madre, que se convierten en nexos austeros uniendo el individuo a la sociedad.

Este deseo de pureza, esta voluntad de retorno a una madre ideal inducen algunas utopías a romper su actitud de tolerancia religiosa para adoptar una posición hostil ante el judaísmo, inconscientemente asimilado al padre según un esquema muy conocido. Bacon, en su *Nova Atlantis,* manifiesta por primera vez en el ámbito de una utopía un sentimiento antisemita: "Se trasladan los judíos a una isla vecina" y si blasfeman "como todos los impíos reciben el trato más cruel". En la *Nova Solyma* se devuelve a Palestina su vocación milenaria de tierra de promisión. Es el refugio de la virtud moral. Los judíos se convierten al cristianismo y, por lo tanto, desaparecen como pueblo elegido; reconstruyen Jerusalén, piedra angular de la reconciliación de todas las religiones reveladas. Las utopías no hacen más que adoptar un pensamiento que es característico de Occidente: reemplazar a los judíos ante Dios, eliminar al padre para ocupar su sitio.

Así, por encima de la imagen del Padre, la Utopía, en todos sentidos, rechaza a Hermes, dios del comercio y de los intercambios, mensajero entre lo visible y lo invisible, guía de las almas, dueño de los Misterios, dueño del misterio de la aventura humana. Porque la utopía huye de

la carne para apartar la muerte. Quiere ser ciudad radiante, ciudad del sol, a fin de conjurar para siempre los fantasmas de la noche.

Este conjunto de sentimientos se manifiesta en la expresión del pensamiento religioso utópico o más bien en la indiferencia de la utopía acerca de la religión. Cuando ésta parece ocupar un sitio importante, como ocurre en algunas utopías, en realidad no es más que un velo tendido por la censura del inconsciente para ocultar un ateísmo profundo, único remedio a la angustia de una civilización materialista. La actitud religiosa de la utopía es un pretexto que permite al sueño manifestarse.

El mismo rechazo de la autoridad paterna condiciona todas las formas del poder espiritual o temporal de la utopía.

Los sacerdotes, en la *República* de Platón, no forman una clase particular, como en la antigua constitución ateniense rescatada por el sacerdote de Sais. Por el contrario, la Atlántida está sembrada de templos, y el inmenso santuario ubicado en el centro de la ciudad está lleno de estatuas votivas.

La religión de las utopías es imprecisa, se deja a la apreciación de cada uno; se adora al Sol, a la luna o a un dios invisible, infinito, incomprensible; algunos opinan que se trata de un principio, otros lo ubican dentro de un ídolo. El clero es un cuerpo de magistrados civiles elegido por los ciudadanos en razón de la santidad de sus vidas. Ellos son censores morales encargados de corregir e instruir más que intercesores ante la divinidad.

Los habitantes de la Atlántida, según Bacon, practican las virtudes cristianas, pero están alejados tanto del puritanismo como del catolicismo. Su espíritu "ilustrado" es el signo del favor divino; anuncian el siglo de las luces al confundir ciencia y religión en una misma obra de piedad que es el estilo de la Naturaleza.

El templo de la Ciudad del Sol es el resumen de una concepción del mundo que pretende ser científica y razonada. Los magistrados que ejercen el poder espiritual y temporal son científicos. Su jefe, *Metaphysicus* o *Sol* es una especie de agente general encargado de sintetizar los conocimientos adquiridos así como de registrar las faltas más frecuentes que cometen los ciudadanos para dirigirles consejos o amonestaciones razonables.

Macaria, la utopía de Hartlib, está a salvo de las luchas religiosas que dividen, no solamente a Europa, sino a cada nación. Antes que nada, los sacerdotes son científicos, curanderos, tan versados en medicina como en teología. La religión macariana se reduce a algunos dogmas fundamentales "que pueden comprobarse con argumentos invencibles", y, por lo tanto, que todos pueden admitir.

El problema religioso se considera como resuelto en la *Nova Solyma* de Samuel Gott. La reunión de los cristianos y de los judíos hace de Palestina la tierra de todas las virtudes morales y religiosas. A la sazón pueden imperar en ella la tolerancia y el respeto de las aspiraciones religiosas de cada uno.

Lo mismo ocurre con *Oceana*, aunque tenga una Iglesia nacional. Vigila un consejo de religión para prevenir y reprimir los atropellos a la libertad de conciencia, complemento indispensable de la libertad cívica.

Las utopías del siglo XVIII vuelven con los *Severambos o la isla de Calejava* a la libertad de creencias religiosas, manteniendo el dogma de la existencia de Dios y de la inmortalidad en la imprecisión de una niebla tolerante y neutra. Las abejas de Mondeville son laboriosas pero no parecen preocupadas por la teología; tampoco lo están los habitantes de la *Basiliada*: "el orden natural es contrario a la moral falsa, a las instituciones corrompidas y a las religiones supersticiosas". En el *Año 2440*, según el sueño de Mercier, los hombres renunciaron a la teología y practican el monoteísmo "de los patriarcas". Los templos, coronados de cúpulas transparentes, ponen a los fieles en contacto con las "grandes lecciones de la naturaleza". El Papa, convertido en soberano de Italia unificada, acaba de publicar el *Catecismo de la razón humana*.

Dios ya no es más que un ex-Dios en exilio; el Ser supremo abandonará pronto las iglesias para convertirse en la fuente de una moral laica y en relojero del cosmos.

Los niños de las comunidades de Owen reciben una instrucción religiosa, pero ésta sólo es la base de la educación moral. Muchas veces se confunden escuelas, iglesias, salas de reuniones y conferencias, lo cual es muy significativo. Saint-Simon reencuentra la híbrida ciencia-religión de Campanella. Para él, el Evangelio es el ejemplo moral de una política social, la base de una religión de los tiempos modernos ansiosa de restaurar la dignidad del ser humano para que sirva a la sociedad de modo más eficiente. Fourier no se ocupará de religión, ni Cabet tampoco. Proudhon, heraldo del pueblo de las ciudades, aparta toda religión de su pensamiento y Engels, en nombre de afirmaciones científicas que, por cierto, resisten bastante mal, desde hace un siglo, a la prueba del tiempo, opone, por su lado, el conocimiento a la religión.

El pensamiento utópico, durante más de cinco siglos, mantuvo como norma de conducta esencial en el plano religioso, el abandono de toda metafísica, de toda teología en favor de una moral que es una deontología de la vida en sociedad y sobre todo en favor de la ciencia, de la política, en el sentido aristotélico de la palabra.

La organización armoniosa de la ciudad, el sentido moral desarrollado de los ciudadanos alivian considerablemente los problemas que suscita

el gobierno de los hombres. Las cosas se administran por sí solas o casi, entre la producción comunitaria y el libre acceso a los almacenes nacionales; la producción se mantiene abundante merced a la diligencia de los ciudadanos, el consumo moderado, por su sobriedad. El poder ejecutivo vuelve entonces más simbólico y menos útil de verdad.

En la utopía, el poder político está tan mal definido como la autoridad religiosa. La dirección de *La República* de Platón está en manos de la casta de los guardianes que eligieron la sabiduría y la filosofía como fortuna en la tierra. Están ligados a las demás castas de los guerreros y de los productores por los nexos de una interdependencia fisiológica dentro de la ciudad.

En *Las Leyes*, Platón prevé para la designación de los magistrados un sistema de varios grados y somete la autoridad territorial de los mismos a una rotación anual. *La República* obedece a un poder anónimo que se confunde con su funcionamiento orgánico.

En *Utopía* se toman las mismas precauciones para que la voluntad popular pueda expresarse sólo en el ámbito reducido de una constitución inmutable. El príncipe es elegido por el consejo de la Isla en una terna de cuatro nombres escogidos por el pueblo. Pero es el Consejo el que decide solo, en última instancia, de los asuntos importantes.

Los magistrados de la *Ciudad del Sol* son científicos que encarnan las tres virtudes de Potencia, Sabiduría y Amor. "Parecería que estos magistrados utópicos apenas existieran como individuos. Son casi "transparentes" apenas visibles, a través de los cuales brilla la Idea (R. Ruyer, *La Utopía y las utopías*).

En la *Anatomía de la melancolía*, ya se pierde el dirigismo económico y social en la imprecisión de la noción de Estado. Harrington admite un Lord Archon a la cabeza de la República de *Oceana*, únicamente por cortesía hacia el Lord Protector Cromwell. Pero el mismo Harrington apunta que las leyes impiden a un hombre adquirir una influencia o una importancia tal que pudiese modificar en su favor la noción de autoridad que es para la Nación como el alma para el cuerpo, o mantenerse ilegalmente en el poder gracias a un golpe de Estado. Un senado propone las leyes, una asamblea las vota.

Ideomeneo, el monarca de la *Salente*, está muy dispuesto a confiar la reforma de sus Estados al sabio Mentor; pero, dice Fenelón, los habitantes de *Bética*, más cercanos a la naturaleza, viven más felices aún, sin leyes.

Bajo los dos aspectos del poder religioso y del poder político, la autoridad del padre es exorcizada a través de estos reyes sin autoridad verdadera, de estos príncipes elegidos y controlados por asambleas. El comunismo

suprime la primogenitura e incluso, en *Oceana,* que reconoce la propiedad privada, se desconoce el privilegio del primogénito.

Cuando se acepta una autoridad, ésta es la sabiduría de un patriarca, metafísico de la *Ciudad del Sol* o jefe de clan de la *Nueva Atlántida*: imagen tranquilizadora del abuelo.

Esta abolición de la autoridad del padre está subrayada por la puesta en común de los niños. Su mantenimiento y su educación están asegurados por la Ciudad. Sólo la *Nueva Atlántida* y unas pocas utopías puritanas admiten a la familia como célula de base. Pero Bacon la sitúa bajo la autoridad de un patriarca y pondera al hombre que puede contemplar vivos a sus treinta descendientes: éste es el abuelo, el genitor necesario para la conservación de la especie.

De Platón a Proudhon, los niños conocen los mismos refectorios, los mismos dormitorios de las mismas "casas de niños", la misma educación que los prepara a convertirse en ciudadanos de la Ciudad nueva.

Pero todas las ciudades utópicas quieren ser puras a semejanza de los niños. Se condenan los juegos de adultos: naipes, dados, así otras distracciones como la caza y muchas veces el vino y el tabaco. Moro fija las distracciones permitidas en Utopía: dos juegos de sociedad análogos a nuestras damas y a nuestro ajedrez, juegos de niños quietos que renunciaron a volverse adultos para vivir bajo la protección de una madre exclusiva.

La utopía encierra al individuo en las reglas estrictas de una sociedad apremiante. La ciudad, la sociedad, se convierte entonces en esa providencia benévola de la que hablara Freud a propósito de la religión "severa sólo en apariencia" *(El Porvenir de una ilusión)*. Dicha providencia es un substituto de la religión, poniendo al alcance del hombre "la sabiduría superior que preside a su destino, la suprema bondad que expresa y la justicia que se realiza en ella".

La sociedad sustituye a la madre al acaparar lo que Freud llama la *libido* que sigue el camino de las necesidades narcisistas y se fija en los objetos que aseguran su satisfacción (Freud, *op. cit.*) Satisface al hambre, convirtiéndose así en el primer amor del niño al ser su primera protección ante todos los peligros indeterminados de un mundo exterior amenazante. Sublimado, el apego a la madre se vuelve apego a la sociedad. Se aparta el padre de esta concepción del mundo y, de acuerdo con el razonamiento freudiano sobre los orígenes del sentimiento religioso, el utopiano ya no necesita crearse dioses, porque la ciudad radiante lo protege. Ella es apremiante, pero el individuo no tiene más que buscar en el misterio angustioso de la religión las razones de este apremio.

La utopía previene los defectos de la civilización y los daños que causa, afirmando suprimir los sufrimientos "que los hombres se infligen ordinariamente entre sí por su vida en común" (Freud, *op. cit.*)

El hecho de que la ciudad radiante sea una sociedad cerrada permite a quienes viven dentro de las murallas doradas, en el corazón de la isla dichosa, despreciar a quienes no pertenecen a los elegidos. Así, los utopianos pueden sacar de esta situación considerada como privilegiada una razón para soportar los sacrificios necesarios a fin de facilitar un tipo de vida en común que excluye toda libertad individual, toda libertad de conciencia, todo ejercicio del libre albedrío.

Para Freud, el valor particular de las ideas religiosas es de suscitar una renuncia a los instintos primarios del individuo, de frenar impulsos nocivos para la vida en sociedad, como por ejemplo apoderarse de cualquier mujer, matar a su rival o robar el bien ajeno. La utopía logra el mismo fin imponiendo al individuo el apremio de las leyes justas.

Las mujeres se comparten, se admite el amor libre pero, a la vez, el afán de garantizar la continuidad del grupo purifica la unión sexual apartando cualquier búsqueda de placer físico. La educación en común de los niños le quita asimismo toda utilidad a la célula familiar.

Las costumbres son pacíficas, se prohibe la guerra y el asesinato de un rival se vuelve un acto improbable que acarrearía además el castigo supremo, vale decir, la exclusión de la ciudad radiante, la entrega a las tinieblas exteriores.

Por último, la posesión en común de los bienes, la libertad de consumo en el ámbito de los almacenes colectivos, hace desaparecer cualquier tentación de apropiarse del bien ajeno.

La utopía libera al hombre de todo sentimiento constrictivo ya que también lo libera de su angustia. Se presenta ante la conciencia como un designio superior que supone automáticamente un perfeccionamiento del ser humano.

Pero, a diferencia de la religión a la que presta Freud esta finalidad (*op. cit.*), la utopía no es "un designio cuya índole sea difícil adivinar" puesto que le propone una felicidad terrenal, puesto que es, allende las aguas del sueño o del Océano, el Paraíso terrenal por fin reencontrado.

En efecto, en muchos aspectos, la utopía recuerda el País inmutable, al que los mitos de todas las civilizaciones sitúan después de la muerte como para fijar mediante una imagen tranquilizante las angustias del hombre: el Eliseo, la pradera dichosa donde vivían, según Homero, los héroes muertos, la morada sin lucha ni odio donde reinan para siempre la armonía y la paz.

No hace más que colmar el vacío entre un paraíso perdido y una tierra de promisión. Por eso, tiene muchas afinidades con los ritos de iniciación

ya que por ellos, como por la utopía, el individuo franquea la muerte para acceder a un nuevo nacimiento, trasciende su nacimiento de carne, niega el lazo que lo ata a una matriz para renacer de un cuerpo de estrellas, luego de vencer a la muerte.

Para el náufrago que acaba de cruzar el Océano y aborda la isla dichosa, como para el soñador que vive más intensamente en el esplendor de su sueño que en la vigilia, el santo y seña sigue siendo el que propone Avicena en su obra mística, *El Relato de Hayy ibn Yaqzân* —el Viviente hijo de Aquél que vigila (citado por Henry Corbin. "En el país del imán oculto" en *Eranos Jahrbuch*, t. XXXII, p. 32): "Por mucho que andes, al punto de partida llegarás de nuevo".

XX

LOS TEMAS DEL MILENARISMO

En oposicion con la utopía, inmutable en un eterno presente, los movimientos milenaristas se caracterizan por una repetición obsesiva de la aventura del Padre: el pueblo judío y su busca de la Tierra de Promisión o el Apocalipsis tal como pueden concebirlo hombres rudos y sencillos.

Esta repetición, esta actualización, en verdad, son otras tantas tentativas de substitución. Son muchos los mesías aparecidos a favor de las corrientes milenaristas quienes repitieron el gesto de Moisés guiando al Pueblo Elegido o dando la orden de exterminar los infieles encontrados en el camino; muchos también los Precursores que anunciaron la Parusia próxima y ordenaron la purificación previa de la tierra: la matanza de los impíos.

El arquetipo de la marcha hacia la Tierra de Promisión grabó en Europa o en el Nuevo Mundo la toponimia del Antiguo Testamento, resucitando a Sion o fundando nuevas Jerusalén.

Los flagelantes marcaron con su sangre los caminos de la redención de Europa, y los mormones, en el siglo XIX, caminaron hacia la Tierra de Promisión en los confines del desierto de Utah.

Aquel exilio, aquella marcha en el desierto muchas veces fueron reemplazados simbólicamente en el tiempo por un período de sufrimiento e injusticia, réplica del cautiverio de Egipto o del exilio de Babilonia, período análogo al que anunciaba Baruch en su *Apocalipsis* o a la cautividad de la tumba de Cristo, presa de los infieles, los sarracenos en quienes místicos como San Bernardo veían a las hordas del Anticristo.

Joseph Smith, el fundador de los Santos del Día Final, fue un Moisés, parecido a todos aquellos que, en el discurrir de los siglos, encabezaron movimientos milenaristas, sustituyéndose así al Padre. El hecho de que haya encontrado las Tablas de oro de Nefi —el libro de los mormones— subraya aún más este deseo inconsciente, de sustitución suponiendo además, como lo hacían algunos científicos racionalistas del siglo XIX, que la ciencia de Moisés y su inspiración eran de fuente egipcia. Así, él, Joseph

Smith, encontrábase como el detentor al igual que Moisés de nuevas Tablas de la Ley y a la sazón profeta de una Nueva Alianza. Pero, antes que él, otros inspirados hicieron la misma transferencia.

Los jefes de los flagelantes italianos en el siglo XIII tenían en cuenta una Carta celestial análoga a la que recibieran más de un siglo antes, Pedro el Ermitaño y el Maestro de Hungría según las tradiciones populares del momento. La donación de esta Carta repite, según un guión invariable, la aventura del Sinaí. Una tabla de mármol irradiando una luz sobrenatural bajó sobre el altar de la Iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén, en presencia de una multitud de fieles. Apareció un ángel y leyó en alta voz el mensaje que Dios grabara para los hombres. En el año 1510, otra Carta celestial permitió a un visionario, el Misionero del Alto Rin, fundar la hermandad anticlerical de la Cruz amarilla.

Las profecías de Isaías que predicen el advenimiento de Cristo, según la exégesis tradicional, suscitaron a través de los siglos leyendas que anuncian la aparición de un nuevo ungido del Señor. Tanchelm se proclama el depositario del Espíritu Santo al igual que Cristo. Su aventura ilustra de manera muy significativa esa voluntad de sustituirse al Padre, la cual es la de todos los inspirados, guías de los movimientos milenaristas. El agua del baño de Tanchelm se convierte en substancia sagrada de una nueva Eucaristía. "Incluso mandó traer una estatua de la Virgen con el fin de desposarla solemnemente en presencia de una multitud inmensa" (Norman Cohn, *op. cit.*, p. 46).

La leyenda del rey David dormido en su tumba y listo para reaparecer evidentemente inspiró el mito del emperador cristiano, Carlomagno o Federico, dormido en su tumba y a punto de despertar para unir bajo su cetro una cristiandad reconciliada. En la segunda mitad del siglo XI y hasta el siglo XIII, muchos fueron los inspirados que afirmaron encarnar al Emperador cristiano, el Salvador enviado por Dios para castigar a la Iglesia y reinar sobre el Mundo en nombre de Cristo. En el año 1348, las profecías de Isaías reciben una nueva interpretación y anuncian la venida de Conrad Schmid, único testigo de la verdad, Mesías de Dios en la tierra: él será uno de los guías de los flagelantes de Turingo.

Estos ejemplos individuales no hacen más que volver, en momentos históricos precisos, al tema general de Occidente, que sustituye al pueblo judío ante el favor divino, y justifica dicha pretensión con acusaciones llevadas contra el pueblo elegido, siempre las mismas desde su encuentro con el Imperio romano.

Se expulsa a los judíos de Roma en el año 139 antes de nuestra era, acusándoles de "contaminar las costumbres romanas con sus ritos religiosos". En verdad, su monoteísmo estricto les valía muchas conversiones pero, al mismo tiempo, les identificaba con el Padre oponiéndoles a la *religio* de la ciudad.

La conversión individual del prosélito o del *metuens* se opone a la pasividad del ciudadano, consagrado desde su nacimiento a los dioses protectores de la ciudad, cumpliendo con sus ritos más por conformismo social que por adhesión del espíritu.

Ante los ojos de la Iglesia cristiana, el judaísmo es el testigo vivo de la Escritura, pero ante los ojos del cristianismo popular, encarna todas las manchas y todos los pecados. El judaísmo es, en el inconsciente de Occidente, el Padre culpable de haber manchado a la madre que merece el castigo. La idea de viejo y de mancha inspira todos los temas del antisemitismo. Según los siglos, a estos se juntan mitos secundarios, acusaciones nuevas: poderes mágicos heredados del Diablo, sabiduría tan grande que resulta inquietante, poder ilimitado gracias a la posesión de riquezas misteriosas, otros tantos atributos del Padre tal como lo ve el niño. Cuando volvieron a aparecer las antiguas profecías escatológicas, el Anticristo se confundía con Satanás y se consideraba a los judíos como su pueblo: esto era una manera de negar la elección divina. "En el teatro y en la iconografía tradicional, muchas veces se les representaba como diablos con barba y cuernos de cabrón, mientras que, en la ciudad, las autoridades eclesiásticas y seculares se esforzaban por hacerles llevar efectivamente cuernos en el sombrero" (N. Cohn, *op. cit.* p. 69).

De hecho el judío representa para Occidente el espíritu crítico, la liberación del individuo, exento de las estructuras apremiantes de la ciudad tradicional por el libre albedrío. El es el símbolo del tiempo desarrollado por la Tierra de Promisión y la espera del Mesías. Para Occidente, el judaísmo fue el padre tal como se manifiesta en todas las sociedades mediterráneas: el padre que quita al niño de la casa de las mujeres para que haga su aprendizaje de hombre, en la escuela, en el campo o en la caza, entre los hombres que debe esforzarse en imitar. El judaísmo reveló Occidente a sí mismo, dándole la Biblia y luego el Evangelio, desarraigando al individuo de los ritos de la colectividad para dejarlo sólo frente a su conciencia, frente a su Dios.

Desde los orígenes del cristianismo, cada pequeño grupo milenarista soñó con que era pueblo elegido y listo para asumir la parte del hombre en el contrato de la Promesa.

Las divagaciones antisemitas de un Lutero pesaron en el pensamiento de los reformados que se veían, ya sea convirtiendo los judíos a su fe considerada más "ilustrada" que el catolicismo, o suplantándoles en el favor divino.

"Hacia el año 1520, los anabaptistas se consideraban como los únicos elegidos y sus comunidades como las únicas que fueran guiadas inmediatamente por Dios: islotes de justicia entre un océano de iniquidades" (N. Cohn, *op. cit.*, p. 263).

En 1830, los mormones a su vez pretenden haber recuperado su lugar entre las tribus de Israel y, más cerca de nosotros, algunas sectas adventistas pretenden también corregir la elección divina, fijando por su cuenta el número de los elegidos destinados a ser salvados al final de los tiempos. El cristianismo adoptó también la máscara del padre que arranca al hombre niño de la blanda tibieza de los bienes de este mundo y de su goce egoista. A su vez, la Iglesia de Roma reemplazó al pueblo elegido en las persecuciones. "Para un cristiano no resulta poca cosa odiar o despreciar o querer tratar de manera degradante la raza de donde salieron Dios y la Madre Inmaculada de Dios. Por eso, el afán amargo del antisemitismo se vuelve siempre, al final, afán amargo contra el mismo cristianismo... En nuestros días, la pasión de Israel adopta cada vez más distintamente la forma de la cruz" (Jacques Maritain, citado por R. Laewenstein, *Psychanalyse de l'antisémitisme*, p. 132).

Muy pronto, los movimientos milenaristas se convirtieron en movimientos anticlericales. Se mezclaron confusas representaciones de asesinato y castigo en el pensamiento de quienes acusaban a los judíos de flagelar la hostia para prolongar la Pasión de Cristo y luego se flagelaban a sí mismos pensando en Cristo. La destrucción de la imagen del Padre hizo que los inspirados y sus fieles despreciasen los sacramentos de la Iglesia, profanasen la hostia y mataran a los sacerdotes que el pueblo llamaba Padres. Entre los siglos XIII y XV, los diferentes guías de los movimientos milenaristas acusaron al clero de practicar la usura y de revolcarse en la lujuria, volviendo así a los mitos del antisemitismo.

En casi todos los movimientos milenaristas, como lo anota Norman Cohn (op. cit., p. 78) la lucha contra el Anticristo precede al Buen Combate, la lucha por Cristo. La imagen del Anticristo se sobrepone a la imagen de Cristo en la conciencia de quienes luchaban contra el reinado de la injusticia, saqueando iglesias y quemando conventos.

El sentimiento de haber matado al Padre o de haberle sustituido acarrea una culpabilidad difusa que se expresa tanto por castigos corporales sangrientos como por la matanza de los impuros: esto es el sentimiento de "culpabilidad trágica" del que habla Freud. Basta con recordar a ese respecto los sufrimientos voluntariamente padecidos por los flagelantes, las privaciones, los ayunos, que se impusieron o que se imponen los miembros de otros movimientos milenaristas.

Por varias razones, los miembros de estas agrupaciones son "hermanos conjurados" unidos en el mismo sentimiento de culpabilidad (véase Freud, *Moisés y el monoteísmo*). Por un tiempo están aislados del resto del mundo y su ascesis expiatoria los separa, como Elegidos que tienen conciencia de su culpa, de los réprobos que la ignoran dentro de su malicia.

La Bundschurch, en 1515, quiere liberar la tierra de los blasfemos. En el año 1520, la Liga de los Elegidos, creada por Müntzer, afirma que

todos los hombres son hermanos y que se querrían como tales si los vicios de este mundo encarnados en los impíos no se lo impidiesen.

La difusa culpabilidad de los "hermanos" exige la matanza de los impuros: los judíos, los sarracenos y, sobre todo, aquel enemigo anónimo que aparece ante la conciencia de los miserables: *Dives*, el Rico, según los milenaristas igualitarios del siglo XIV, el señor Capital, como lo nombrará más tarde Marx.

A las amenazas proféticas del Apocalipsis correspondió, a través de los siglos, la matanza de quienes se consideraban como impíos. Las bandas dirigidas por Eudes de la Estrella devastaban todo ante sí, atacándose en especial a los réprobos, para ellos, los sacerdotes y los monjes.

Al principio de las Cruzadas, desde las primeras predicaciones, los judíos fueron víctimas designadas del pueblo que deseaba purificarse en un baño de sangre antes de marchar a Tierra Santa y esto pese a la protección y a la intervención de los obispos.

La caída de Jerusalén fue seguida por una verdadera hecatombe: Los caballos chapoteaban en medio de la sangre en el barrio del Templo de Salomón. "En cuanto a los judíos de Jerusalén, refugiáronse en la gran sinagoga donde fueron todos quemados vivos" (Véase N. Cohn, *op. cit.*, p. 57).

A semejantes matanzas y baños de sangre responden, en la historia contemporánea, los excesos idénticos de las purgas revolucionarias o del entusiasmo de los pueblos accediendo a la independencia, la locura sangrienta del nazismo y la exaltación de ciertos movimientos milenaristas en Africa.

Este sentimiento de desmesura, esta *ubris* de los movimientos milenaristas, surge de nuevo en la visión de las beatitudes terrenales reservadas a los elegidos.

El día que llegue el Mesías, dice Baruch, cada cepa de vid llevará diez mil sarmientos, cada sarmiento diez mil tallos, cada tallo diez mil racimos y cada racimo producirá veinticinco metrates de vino. Igualmente, cada grano de cebada producirá diez mil espigas con diez mil granos y de cada grano resultarán diez libras de harina. Lactancio anuncia que la miel fluirá de las rocas y que manantiales de leche y vino brotarán de la tierra (Véase N. Cohn, *op. cit.*, p. 25).

Pero, ya que está presente el Mesías y que vino a encabezar una comunidad de elegidos, sus fieles pretenden gozar de una vez las ventajas materiales prometidas. Los discípulos de Tanchelmo de Eudes de la Estrella pasaban el tiempo banqueteando y cambiaron sus modestas ropas por hábitos de seda y pesadas alhajas de oro procedentes de los saqueos.

Sin duda también, el Milenio tuvo una significación más espiritual: en las profecías joaquinitas representa el reinado del Espíritu que sellará la

historia de los hombres después de reinar el Padre, o sea la Ley, y el Hijo, o sea el Evangelio. No por eso deja de marcar un apogeo que implica la felicidad material de los hombres: un período de abundancia infinita, en cumplimiento de la palabra del Evangelio: "Vosotros sois los que perseveraron conmigo en la desgracia; por eso dispongo del reino en vuestro beneficio, como mi Padre dispuso de él en favor mío, para que comáis y bebáis en mi mesa en mi reino y que estéis sentados en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel" (Lucas, XXII, 28-30). Era difícil hablar de alimentos espirituales a hordas hambrientas. Ahora bien el trabajo es consecuencia del pecado original y cumplimiento de la palabra divina: "Ganarás el pan con el sudor de tu frente"; por lo tanto la prosperidad del Milenio no le deberá nada al trabajo: tal será el precio de la reconciliación de Adán con su Creador.

Pero, en vista de que el acto carnal fue causa de la caída del hombre, los elegidos quieren ser puros, preservados de toda mancha y, por eso, colocan la castidad por encima de todas las virtudes. Incluso algunos iban hasta denunciar al matrimonio como acto impuro. Para los anabaptistas, aunque admitían el matrimonio, controlaban estrictamente las relaciones sexuales, y consideraban el casamiento con un impío como adúltero.

Las palabras prostitución y fornicación vuelven constantemente en los anatemas y las maldiciones que pronuncian antes de revolcarse en la sangre de los impíos. La enemiga, la Iglesia de Roma, es llamada la Gran Prostituta, Babilonia: representa todas las manchas sexuales, todas las impurezas que aborrecen los elegidos.

El Elegido de los movimientos milenaristas experimenta los sentimientos del niño que acaba de descubrir el secreto de su nacimiento y siente hacia sus padres desprecio y odio, mientras que el ciudadano de Utopía rechaza esta imagen y reemplaza la imagen de la Madre por las purezas de la sociedad justa.

Así, los movimientos milenaristas se oponen a las utopías con las cuales se confunden demasiado, a las ciudades radiantes descubiertas sin esfuerzo alguno o fundadas en el curso de un proceso histórico cualquiera, sin cumplimiento de una promesa divina.

El Reino hacia donde tienden los milenarismos difiere de la utopía puesto que es promesa de una felicidad infinita, goce de todos los bienes de este mundo, mientras que la utopía es moderación, vida sobria estrictamente reglamentada.

El desbordamiento de alegría, la *ubris* suscitada por la presencia de Dios entre los hombres, no tiene nada que ver con la tutela de las leyes justas. Los misioneros devorados por su misión divina son individuos conocidos cuyo nombre perduró muchas veces a través de los

siglos y que se consideran siempre como objeto particular de una elección divina, ya fuesen zapateros, panaderos, pastores o tamborileros. La ciudad radiante de la utopía está regida por anónimos: científicos de la Casa de Salomón, príncipes-filósofos cuyo poder consagra la sabiduría, patriarcas designados por grupos numéricamente definidos o magistrados encarnando Ideas: *Metaphysicus*, Potencia, Amor, Sabiduría cuyas ciencia y erudición justifican la consagración.

Por último, el grupo de los "hermanos conjurados" tiende a universalizarse, para que otros elegidos compartan el sentimiento de su propia culpabilidad, para extender hasta el orbe del mundo el círculo de sangre que los separa de los réprobos. Todos los mesías soñaron con ser los portadores de un Evangelio eterno, de un mensaje que debían anunciar a la humanidad entera; más tarde también los revolucionarios quisieron extender al mundo entero su visión de una sociedad renovada, regenerada.

Al contrario, la ciudad radiante se encierra en sus recintos concéntricos, en sus islas afortunadas, poco preocupada por hacerse conocer en el resto del mundo y manteniendo relaciones con el exterior sólo mediante mercaderes o científicos que viajan de *incógnito* para comprar o sacar los que les parece útil, pero sin manifestar la menor intervención de revelar el camino de la Ciudad del Sol.

La utopía es la negación del mundo y de sus conflictos, que ofrece a los hombres la visión de una ciudad perfecta en un impreciso condicional.

El ciudadano de la utopía pertenece a un pueblo elegido o misteriosamente "ilustrado". En ningun momento, abriga el sentimiento de pertenecer a la humanidad ni el deseo de abrir su ciudad al universo; como tampoco desea el niño compartir los cariños de su madre. El utopiano reviste, desde su nacimiento, la perfección de una sociedad como los suntuosos y cándidos vestidos, uniformes con los que se funde en la multitud de los hijos de la misma ciudad perfecta. Así pues, es muy distinto al "hombre moral", el santo o el héroe que escoge su difícil camino por amor a la humanidad. Los guías de los movimientos milenaristas aceptaron casi todos con serenidad las persecusiones y los suplicios que marcaron el fin de su misión. Encarcelados por vida en jaulas de hierro, encerrados en torres o quemados vivos, ellos no renegaron nunca de una sola de sus visiones ni de un solo término de su esperanza en una humanidad que pretendían regenerar.

La utopía es una ciudad cerrada, el Milenarismo una tempestad que ha de limpiar la humanidad de sus pecados mediante la voluntad de Dios y dar a los hermanos conjurados la herencia de los bienes de la tierra.

Esta oposición del milenarismo y de la utopía no hace sino subrayar la diferencia de origen social entre todos los autores de utopías y los mesías que guiaron los movimientos milenaristas y los Elegidos que los siguieron.

"Vastas multitudes", "turbas groseras" siguen a Eudes de la Estrella, quien era segundón de nobleza, expoliado, por la primogenitura, de todo patrimonio: estos son los *pauperes* que van a conquistar la Tierra Santa.

San Andrés se le aparece a un campesino, le revela el lugar donde estaba escondida la Santa Lanza y le anuncia que Dios escogió a los pobres entre todos los pueblos "porque superan en méritos y gracia espiritual a los demás hombres".

Los mesías pertenecen, como lo apunta Norman Cohn (*op. cit.*, p. 77) a las capas inferiores de la *intelligentsia*, representantes del pequeño clero, sacerdotes en ruptura de parroquia, monjes fugados de sus conventos, clérigos salidos de órdenes menores, laicos que, contrariamente al resto de la población, pudieron acceder a cierta cultura, artesanos sobre todo, pequeños funcionarios e incluso nobles de modesto rango.

Pero los *pifres* o *pifles* eran tejedores particularmente miserables, Jacobo era un pastor y son "pastorcillos" los que reúne alrededor de sí en el año 1251. Storch era un tejedor, Müntzer[22] algo semejante y son los mineros de Zwickau quienes les siguieron para ir a la conquista del Reino en el año 1521.

El siglo XV vio al Tamborilero de Niklashausen —un pastor inspirado— y a los anabaptistas abandonar sus talleres o sus campos para cumplir con la palabra de Dios.

Los movimientos milenaristas se identificaron, en el discurrir de los siglos, con la plebe y la noción mística de pueblo puro nació de su impulso, para convertirse en doctrina revolucionaria. Así, la Conspiración de los Iguales, concebida en un calabozo por Babeuf y Buonarroti, recibió durante un tiempo la adhesión entusiasta del pueblo de París; así, Proudhon recoge y sistematiza las aspiraciones de la clase obrera esparcidas en miles de publicaciones; así, Marx encuentra la voluntad de acción de organizaciones hasta allí dispersas; así, Lenin y Mao-Tse-Tung ofrecen un esquema de acción a pueblos que habían perdido por el hambre el sentido de la rebelión.

En cambio, la utopía representa las aspiraciones de la burguesía, opuesta a todo pensamiento revolucionario, a toda regeneración de la socie-

22. Tomás Müntzer, fundador de la secta de los anabaptistas, decapitado en 1525 (N. del T.)

dad por la única virtud mística del pueblo. Sin duda, tiene conciencia de las desigualdades de la sociedad y del abismo que separa a ricos y pobres, pero resuelve todos los problemas sociales mediante una planificación que, siendo elaborada por príncipes-filósofos, no tiene porqué discutirse ni ponerse en entredicho.

El vínculo que existe entre los autores de las diferentes utopías está constituido por aspiraciones análogas, en realidad aspiraciones de una misma clase social que caracterizan un mismo rechazo de la violencia para la resolución de los conflictos sociales, y un mismo rechazo del universalismo; podría hablarse de un nacionalismo utopiano opuesto al universalismo milenarista. La ciudad radiante exige de sus miembros un mismo amor al trabajo ordenado, a la vida decente y modesta: un ideal burgués que no podía turbar el grito de quienes desean realizar en este mundo la sociedad sin otras leyes que la voz de las conciencias individuales armoniosamente acordadas, cuando llegue el tiempo adecuado.

XXI

LA UTOPIA DE LOS TIEMPOS MODERNOS

QUIZA sea posible construir con estos elementos una filosofía de la historia: pero tal no es mi propósito. Debemos limitarnos a reflexionar sobre los datos que poseemos, sin intentar sacar de la sucesión de los acontecimientos pasados una ley válida para el futuro, lo cual superaría las posibilidades si no las pretensiones de las ciencias humanas.

Después de este estudio comparativo de la utopía con los movimientos milenaristas se destacan dos conclusiones. La utopía, como hemos visto, marca una voluntad inconsciente de regreso a las estructuras de la ciudad de las civilizaciones tradicionales, expresando este deseo mediante los símbolos que hallara de nuevo un individuo presa de una angustia análoga y de un mismo deseo inconsciente. La utopía encierra sus ciudades en las estructuras apremiantes de las civilizaciones tradicionales. Hemos visto cómo era difícil pronunciarse sobre la génesis de la *Utopía* de Tomás Moro: influencia de viajes desconocidos, describiendo el Imperio del inca Yupanqui, o convergencia de la angustia de la burguesía inglesa del siglo XVI, volviendo a descubrir por medio del pensamiento de Tomás Moro una ciudad análoga a la que hubiesen podido describir los viajeros al regresar del Nuevo Mundo, ciudad que además se parece en muchos aspectos a la *República* platónica.

Estas convergencias —porque a esas alturas no se puede hablar de similitudes casuales— justifican el empleo del simbolismo onírico para explicar la visión utopiana del mundo en el pensamiento occidental, desde los precursores de Platón hasta nuestros días.

Pero no sucede lo mismo con los movimientos milenaristas que volvieron y vuelven siempre a guiones conocidos: la gesta del Pueblo elegido o la Parusia según el Apocalipsis de San Juan, fundando una mística del Pueblo, base de todo espíritu revolucionario.

Si la convergencia es una hipótesis admisible para explicar el simbolismo de las utopías, en cambio la difusión es el único proceso que

puede permitirnos comprender, en las otras civilizaciones, la búsqueda de la Tierra de Promisión, la espera de la llegada de un Mesías.

Pudimos seguir, en sus grandes líneas, la evolución del judeo-cristianismo en Occidente y vimos abrirse, como los brotes de un ramal único, las ideas que son oriundas de él hasta llegar a la noción de la dictadura del pueblo.

Por lo tanto hemos de admitir que las manifestaciones análogas estudiadas o señaladas por los etnólogos en las demás civilizaciones son otras tantas consecuencias de la llegada del Occidente cristiano: un choque cultural violento que rompe de golpe el apremio de las tradiciones y cuya evolución en el tiempo no podemos prever.

Esto nos inclina a considerar la revelación mosaica y el advenimiento del cristianismo como aventuras únicas en la historia de la humanidad, como arquetipos irreductibles.

Occidente difundió, pues, en el mundo, las nociones de libre albedrío y libre conciencia, así como la idea de que el tiempo es un factor de perfección ya que, al discurrir, acerca al hombre a un acontecimiento providencial. Esta es la idea de Progreso.

Nuestra civilización occidental lleva en sí este doble movimiento: de marcha hacia la Tierra de Promisión y de retorno a los orígenes: revolución o planificación impuesta por los príncipes-filósofos.

Es interesante observar que Israel, punto de partida de una dinámica de la Historia es, en el siglo XX, el punto de llegada de un milenarismo que triunfó, y cuya última manifestación fue el Sionismo.

Muchos escritores se confundieron acerca de las estructuras del Estado judío, como lo llama Theodoro Herzl, y quisieron ver allí una utopía. En realidad, Israel no es un Estado modelo construido para el pueblo por la sola voluntad de técnicos ilustrados: es el fruto de la adhesión total de sus miembros, de su participación activa, el resultado, en definitiva, del esfuerzo constante de las generaciones pasadas y de su sacrificio.

La base de Israel es el ciudadano. Sobre él, pues, se construye el Estado; por medio de él, por la constancia de su adhesión, subsiste el Estado.

Opuesto a las utopías, el Estado judío no nació del cerebro de los príncipes-filósofos, y tampoco está inmovilizado en un eterno presente, una eterna felicidad: es, al contrario, un devenir ya que resulta del cumplimiento de un devenir tendido hacia un fin escatológico.

Algunas de sus primeras estructuras sociales y económicas se inspiraron en el prudhonismo, pero sería incorrecto pensar que han de ser inmutables. Muchos autores hablaron de "degradación" cuando se trataba, en realidad, de la transformación necesaria de todo ser viviente, de

una evolución en el tiempo, de su adaptación a un medio circundante que cambia también.
Si Israel no hubiese cambiado desde el tiempo de las primeras comunidades rurales, habría podido hablarse de esclerosis, de movimiento milenarista convertido en utopía, como esas comunidades religiosas norteamericanas que se empeñan en mantener, para conservar su pureza original, el vestir, las técnicas y las costumbres de los puritanos del siglo XVI.
Punto de partida de los movimientos milenaristas, Israel también es una etapa importante en la historia del pensamiento utópico. Muchas veces coincidieron las utopías, a menos de que se inspirasen directamente en ellos, con los esenios tales como los describe Plinio en su *Historia natural* (V; xv, 73): un pueblo puro viviendo en las ciudadelas inaccesibles del Mar Muerto, perpetuándose desde hace siglos mediante una renovación racional, pero en donde nadie sin embargo podía nacer, puesto que, según Plinio, las mujeres estaban excluidas.
El Kibbutz, primera célula constitutiva del Estado judío, encontró de nuevo las estructuras de las comunidades prudhonianas y, más allá, el horizonte limitado y protector de la ciudad radiante. Símbolo de esta dualidad de pensamiento, la aldea de Nahalal está construida según un plano circular. Rodeada con los círculos concéntricos de los campos cultivados y de las tierras baldías, marca del signo de la utopía el valle de Jezreel, el campo de batalla donde los Hijos de la Luz se enfrentarán con los Hijos de las Tinieblas al final de los Tiempos: el llano de Harmageddon.
Heredero de la marcha hacia la Tierra de Promisión. Occidente asentó sobre ese tema su fe en el progreso: una religión de los tiempos modernos que se dio como misión comunicar la nueva al resto del mundo.
Pero, al mismo tiempo, la utopía recobra en el pensamiento contemporáneo su papel de sueño protector, su valor de refugio. El porvenir de la ciencia se confunde con el porvenir de la humanidad y, declarando resueltas las angustias del presente, permite evitar los problemas sociales que ninguna técnica de la materia jamás podrá solucionar.
Francis Bacon escogió como emblema de la ciencia nueva una carabela con sus velas al viento doblando las Columnas de Hércules hacia la conquista del Nuevo Mundo. A su vez, nuestra ciencia eligió como símbolo una nave espacial gravitando alrededor de la Tierra para la conquista del espacio. Ambas imágenes nos comprueban que el espíritu animando al descubrimiento científico no ha cambiado en absoluto desde los albores del siglo XVII.
Tan lejos como podamos remontarnos en la historia de la filosofía griega, encontramos un modo de conocimiento racional opuesto a un

modo irracional de aprehensión del mundo. El enfrentamiento de la ciencia con la religión no es un fenómeno nuevo.

La utopía se caracteriza por el acento particular dado al conocimiento racional, persiguiendo en esto su función de sueño apaciguador, negación de toda ansiedad. Poco a poco, los utopistas, preparando el camino de Occidente, concibieron un desarrollo ilimitado de la ciencia, del perfeccionamiento de las técnicas y, al mismo tiempo, de las posibilidades de acción del hombre. El sueño superó a la realidad sin por eso preverla, porque a menudo el sueño es mucho más una presentación particular del pasado que una premonición.

La ciencia-ficción es, como la utopía con la que presenta innegables analogías, a la vez un género literario y la expresión de una época: un sueño de Occidente. Sería imposible escribir su historia sin mencionar el célebre pasaje de Aristóteles: "Si las navetas tejieran por sí solas, si los plectros tocasen cítara..." (Política, IV, 3).

Moro se limita a "inventar" una incubadora artificial y terrazas impermeables, pero la Ciudad del Sol de Campanella conoce los barcos de fuelles y los arados de vela. La Casa de Salomón ocupa una posición central en la Nueva Atlántida de Bacon: es la punta de lanza de una ciudad dedicada al progreso científico y al dominio de la naturaleza por el hombre.

Los utopistas esperan que la máquina facilite la vida al hombre, dejándole tiempo para cultivar su mente, mejorar su cuerpo y su alma. El progreso técnico se convierte en el medio de perfeccionar el hombre. Cuando Mercier hace del telescopio "el cañón moral que venció todas las supersticiones", resume el pensamiento del Siglo de las luces. Fourier anuncia una humanidad regenerada por la ciencia, dotada incluso de un sexto sentido "como los habitantes de los otros planetas". Así, la ciencia y la ciudad radiante están estrechamente ligadas en el pensamiento de los utopistas.

La naturaleza ha sido domada, enteramente sometida al hombre, las enfermedades están vencidas y "el doloroso enigma de la muerte" como dice Freud, se niega simple y llanamente como tal. Lo que Freud llama el narcicismo natural del hombre puede desarrollarse libremente porque el ciudadano de la ciudad radiante, por medio de la ciencia, deja de sentirse débil o desarmado ante la naturaleza, está protegido contra su aplastante supremacía.

La religión ya no necesita corregir las imperfecciones de la cultura —imperfecciones tan dolorosamente sentidas por los individuos (Freud, *Porvenir de una ilusión*, p. 55), porque la cultura ya no las tiene; todo lo contrario, por la ciencia, su expresión directa, asegura la

perfección del hombre y su felicidad terrenal, el ordenamiento de un universo liberado de toda angustia.
La ciencia, como la utopía, es un cristal puro de cultura, lo mismo que el diamante es un cristal de carbono puro: tiene del diamante la dura y nítida geometría.
Todos los terrores, todos los sufrimientos, todas las crueldades de la vida se esfuman ante la visión de la ciudad radiante y las promesas de la ciencia. Ambas son, antes que nada, un anti-azar, una planificación del porvenir.
"La impresión terrorífica del desamparo infantil provocó la necesidad de una protección con cariño" (Freud, op. cit., p. 79). Hemos visto cuánto se asemejaba el desamparo de Occidente en sus manifestaciones al desamparo infantil del que habla Freud: recurre inconscientemente a los mismos remedios.
"La angustia humana ante los peligros de la vida se apacigua con la idea del reinado benévolo de la Providencia divina. La institución de un orden moral del universo asegura la realización de las exigencias de la justicia, tantas veces irrealizadas en las civilizaciones humanas; y la prolongación de la existencia terrenal en una vida futura crea las condiciones de tiempo y espacio adecuados para que se realicen estos deseos" (Freud, *op. cit.*, p. 80).
Este pasaje de Freud se aplica a una función específica de la religión; sin embargo, podría adaptarse mejor a la ciencia cuyo "benévolo reinado" reemplaza el de la Providencia divina. Hemos visto los afanes de Francis Bacon para acordar la sociedad con la ciencia nueva. *La Nueva Atlántida* es la continuación lógica del *Novum Organum*. Una misma búsqueda de un orden moral del universo indujo a los fisiócratas a descubrir —después de Rabelais— las leyes de la circulación de las riquezas en el cuerpo humano.
Pero, desde el siglo XVII, se concibe el mundo como una armadura de leyes que corresponde al hombre descubrir y aplicar.
En este sentido también concibió Saint-Simon el plano de la sociedad futura de acuerdo con leyes corolarias de la gran ley cósmica. Augusto Comte inscribe el devenir de las sociedades en el esquema del mundo y Fourier pretende ser un nuevo Newton porque tuvo la revelación de una ley de la atracción universal válida para las sociedades humanas y para el gobierno de los hombres.
"Las mismas leyes morales sobre las que se edificaron nuestras civilizaciones gobiernan también el universo" (Freud, op. cit. p. 50). Esta aseveración —opina Freud— es una de las pretensiones de la religión; ahora bien, desde el siglo XVII, es igualmente aplicable a la ciencia así como a las ciudades de los hombres que, de un extremo al otro

del espacio y el tiempo, quisieron reproducir la armonía cósmica con el fin de integrar al hombre y de encerrarlo en un horizonte tranquilizador e innegable.

Sin embargo, contrariamente a la utopía, la ciencia no está inmovilizada en un eterno presente: quiere ser movimiento, y saca del milenarismo la noción de progreso, de perfección alcanzada por la marcha en el desierto.

Dentro de nuestra civilización materialista, la visión del mundo regenerado por la ciencia ha reemplazado a la Tierra de Promisión. La marcha del progreso de las técnicas volvió a seguir las tres etapas de la mística judía que determina en el tiempo la marcha hacia esa Tierra de Promisión:

—los tiempos antes del Mesías;
—el reinado del Mesías;
—los tiempos después de la llegada del Mesías.

Joaquin de Fiore propuso para justificar su esperanza milenarista, una historia de la humanidad dividida en tres edades:

—la edad del Padre y de la Ley;
—la edad del Hijo o del Evangelio;
—la edad del Espíritu, apogeo de la humanidad.

Mediante nuestra concepción del progreso, volvimos a estas tres etapas y, tras Condorcet y su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, aparecido en 1795, Augusto Comte adopta, en 1842 para su filosofía positivista el mismo cuadro estereotipado de las tres edades de la humanidad.

Las ciencias del hombre procuraron por todos los medios ordenar en cuadros tripartitos los hechos nuevos que recogieran. Klemm también sigue en 1848 el tema de las tres edades: estado salvaje, estado pastoral y luego civilización que llama edad de la libertad.

Como todos los guías de los movimientos milenaristas, los filósofos materialistas afirmaron que anunciaban la Tercera Edad, la del Positivismo o de la Civilización, como Joaquín de Fiore en 1195, la Edad del Espíritu.

Lo mismo que la utopía aleja la imagen de la Ciudad de Dios para concentrarse en la ciudad de las civilizaciones tradicionales, igualmente la ciencia de Occidente se convierte en una gnosis que aclara para el hombre el esquema del mundo, un esquema de donde se excluye la sombra de la muerte y la incertidumbre de la aventura humana.

El creyente no está nunca seguro de haber calmado la ira divina, pero, en cambio, el ciudadano de la utopía tiene la certeza de su triunfo sobre la naturaleza, la enfermedad y la muerte.

Una estrella de cine declaraba últimamente que nunca llegaría a los sesenta porque, dentro de treinta años, la ciencia habría vencido la vejez, y la senectud, realizando así el sueño que viven los hombres del *Mundo Feliz*.

Así exorcisa la ciencia el desamparo humano reconciliando el hombre con la crueldad de su destino que se convierte por su intermedio lo menos malo posible. Los tesoros que prodiga la ciencia al hombre son el precio de las privaciones que impone la vida en común. Pero los ciudadanos de la *Nueva Atlántida* aceptaban el apremio de las leyes justas ya que así podían los científicos de la Casa de Salomón dilucidar los secretos de la naturaleza y delimitar un universo tranquilizador.

Para contestar las preguntas que sugiere la curiosidad humana en torno a ciertos enigmas como la génesis del universo o la relación entre lo corporal y lo espiritual, ciertamente se elaboran respuestas..." pero no según las premisas del sistema religioso como lo afirmara Freud (*Op. cit.*, p. 80), sino de acuerdo con las premisas de la ciencia, con el mismo efecto apaciguador para la conciencia humana. "Es un alivio formidable para el alma individual ver que se la libra de los conflictos de la infancia emanados del complejo paterno —conflictos nunca resueltos del todo— que reciben así una solución aceptada por todos (Freud, *op. cit.*, p. 81).

Porque la ciencia no deja más abiertos que la utopía los caminos de la convicción personal. Si reflexionamos sobre cinco siglos de cientismo, hallamos siempre la misma afirmación de infalibilidad que Freud atribuyera a la religión. La ciencia reposa en ciertos dogmas, igual que la constitución de las ciudades radiantes; está prohibido poner en tela de juicio su autenticidad o su adecuación.

Las premisas materialistas de la ciencia fueron planteadas una vez por todas, excluyendo a Dios del universo, al alma inmortal del cuerpo del hombre, a fin de que la aventura humana pueda desarrollarse sin angustia. La vida debe nacer de la materia, lo cual elimina toda necesidad de gesto creador; el hombre es producto de un lento transformismo de la vida, de una evolución que va desde la amiba hasta el hombre blanco adulto y civilizado: el occidental, que se ve así liberado de todas sus angustias y recompensado por haber abandonado su alma.

Se propusieron y se afirmaron estas premisas cuando los medios de investigación casi no existían y cuando las pruebas reunidas eran poco convincentes. Al *Credo quia absurdum* lleno de humildad, la Ciencia opuso un *credo quia certum est* situándose por encima de la razón humana, imponiendo en toda búsqueda sus objetivos y su finalidad materialista.

A principios del siglo XVII, la anatomía y la fisiología aún estaban entre balbuceos. Pero, para los filósofos —mucho más filósofos por cierto que "sabios" según la acepción actual—, el cuerpo de los animales y del hombre eran máquinas que podían funcionar sin alma mediante el calentamiento de los espíritus anímicos acarreados por la sangre.

El telescopio todavía era un débil catalejo cuando ya lo bautizaban "el cañón moral que habrá de demoler todas las supersticiones". En consecuencia, sin más pruebas ni hechos nuevos, se proclamó en el siglo XVII que estaban poblados los planetas: en todo caso era más científico entonces hablar de los habitantes de la luna que afirmar la soledad de la humanidad en el infinito.

El materialismo llevó a la creencia en la generación espontánea. Los descubrimientos de Pasteur y de Ponchet debilitaron por un tiempo dicha creencia, pero de esto nadie intentó sacar las consecuencias filosóficas aunque haya podido medirse su valor práctico.

De acuerdo con Freud, la religión se propone ante nosotros como si fuesen correctas sus premisas; la ciencia como las leyes de las ciudades utópicas tapan también el horizonte del "como si" al afirmar que son las únicas en expresar una verdad absoluta.

Francis Bacon ilustró muy bien nuestra concepción del progreso, de la marcha hacia el Bien y lo Justo ligados al adelanto de las técnicas. No hizo más que prolongar un error de razonamiento que subrayamos aún más con nuestra manera de plantear el problema.

Cuando decimos que Ford descubrió el motor de explosión, hacemos de este motor una entidad dotada de una existencia objetiva que Ford o alguien más necesariamente tenía que alcanzar en algún momento del pensamiento mecánico, como Cristóbal Colón descubrió América. Igualmente, nuestra palabra "inventar" prolonga el mismo error. El código civil la usa para designar cualquier descubrimiento de un bien equis, tesoro o yacimiento de petróleo, como si se tratara de la concepción, imaginación y realización de un aparato nuevo.

Por lo tanto, la mejora de una técnica, la concepción de un nuevo aparato, de una nueva máquina, se convierten para nosotros en una "invención", es decir, descubrimiento de una Idea —en el sentido platónico de la palabra— que existe ya fuera del espíritu humano y sólo hace falta realizarla, proyectarla en la materia.

Así, el progreso de las técnicas, las modificaciones aportadas a la sociedad escapan al hombre que deja de responsabilizarse por las faltas que comete al estar situado frente a fuerzas que él afirma no poder controlar. En el siglo XIX, ya aceptaba el burgués con serenidad la miseria engendrada por la civilización industrial, considerándola como inevitable y casi como un mal necesario.

Toda una literatura estrechamente vinculada al pensamiento utópico, la ciencia-ficción, ilustró la fuerza innegable del Progreso. En Francia, Julio Verne fue uno de los clásicos del género. En esa época, no eran novedades los submarinos, ni los viajes en globo ni los grandes cañones. Sólo multiplica Julio Verne la potencia y las posibilidades de uso. Como él es de carácter optimista, esas maravillosas invenciones están siempre al servicio de una causa justa o por lo menos confesable.
Entre Verne, Wells y sus seguidores de más o menos talento, la mayoría de los utopistas hicieron de la ciencia una competidora de la religión si no siempre declarada, por lo menos siempre victoriosa.
La ciencia ilumina el alma y rodea el cuerpo con mil atenciones confortantes, haciendo la religión inútil, y ahogando las angustias que pudieran surgir en la conciencia individual que descubre la faz de su Dios.
La reflexión ingenua de un cosmonauta diciendo que no vio a Dios a unos cien kilómetros por encima de la tierra, se parece a la tonta satisfacción del cirujano que no encontró en el siglo pasado el alma humana debajo de su escalpelo. Sin embargo sólo hubieran podido triunfar los materialistas si hubiesen considerado a éstos, principios espirituales, ya que entonces no serían más espíritus sino materia.
La ciencia se convierte en la magia de la madre que tranquiliza y niega todos los temores, todas las dudas, el derivado onírico de toda energía. ¿Para qué luchar? Pronto, mañana, la ciencia resolverá todos los problemas. El mundo de la ciencia-ficción, expresión popular de este sentimiento de fuga ante el presente, propone a un mundo de niños impúberes el ideal lejano del *Superman* en que todos se convertirán... cuando crezcan. ¿Para qué afrontar responsabilidades sociales? Mañana el día será bueno y diáfano.
La ciencia-ficción, utopía del siglo XX, saca sus procedimientos de los siglos anteriores: declarar como resueltos los problemas del momento y presentar mañanas paradisíacas en nombre de un conocimiento científico reducido pero francamente optimista. Mañana, por medio de la ciencia, las ciudades envueltas en plástico conocerán una eterna primavera, los cuerpos envejecidos se rejuvenecerán con el injerto de nuevos órganos. Así se romperá el aguijón de la muerte.
Mañana, la ciencia blandirá armas temibles para ahuyentar al enemigo del Progreso, tal como ayer al final de los cuentos de la velada el leñador mataba al lobo. La ciencia explica el mundo y no deja ningún rincón en la sombra. Mañana también, el trabajo será un juego merced a las nuevas máquinas: promesa mantenida desde hace tiempo por muchas utopías, empezando por los arados de vela.
Así pues, utopía y ciencia andan de la mano porque ambas son "ilusiones" en el sentido freudiano del término. "Lo que caracteriza la ilusión, es

que deriva de los deseos humanos; en esto se parece a la idea delirante de la psiquiatría pero difiere también de ella aunque no se tome en cuenta la estructura compleja de la idea delirante. La idea delirante está esencialmente... en contradicción con la realidad; la ilusión, en cambio, no es necesariamente falsa, es decir, irrealizable y en contradicción con la realidad" (Freud, *El Porvenir de una ilusión,* p. 82).

La ilusión solicita la realidad y la interpreta, es el príncipe encantador que aún esperan a veces las jovenzuelas, o bien el oro que los alquimistas querían crear, con toda la fuerza de su deseo, mediante la unión del Rey rojo y de la Reina blanca.

La religión no es, como lo escribió Freud, la neurosis obsesiva y universal de la humanidad, sino la ciencia que deriva de la angustia de la civilización occidental, angustia análoga a la del niño y que, según Freud, proviene de un complejo de Edipo, de las relaciones entre hijo y padre así como de su deseo de regresión hacia la madre.

Freud escribió que "si se quiere expulsar a la religión de nuestra civilización europea, sólo se logrará adoptando otro sistema doctrinario que, en un principio, presente todas las características de la religión: santidad, rigidez, intolerancia y la misma prohibición del pensar, para defenderse" (*op. cit.,* p. 139).

La ciencia y la utopía unidas en la misma concepción del Progreso, una queriendo ser devenir y otra punto de llegada, son fuerzas apremiantes como las que ahorran al niño el trabajo de tomar las decisiones, lo cual está reservado a la inteligencia del adulto.

Concebido en esta forma, el progreso se impone al individuo como la única vía posible, haciendo asimismo depender la vida moral y espiritual del perfeccionamiento de las técnicas: a la ciudad radiante tampoco le hace falta la adhesión consciente de sus miembros, ya que les propone leyes justas que nada ni nadie jamás podrán enjuiciar.

Igualmente, cuando el niño de las civilizaciones tradicionales despierta al pensamiento, tampoco puede poner en entredicho el mito del que participa en cada instante de su vida. Más tarde, tal vez algún choque cultural le revele otros valores, otra concepción del mundo y de la posición del hombre en el mundo. Pero Occidente no puede tener semejante confrontación puesto que se convirtió en La Civilización por excelencia, que personifica concretamente una satisfacción narcisista, un ideal cultural particular brindando al hombre el aplacamiento de todas sus angustias.

La visión de esta ciudad radiante, con sus barrios claramente delimitados, sus recintos concéntricos y sus parques, se extiende al urbanismo de nuestro tiempo. Pero si la ciudad radiante aspira a condicionar el hombre para que desempeñe una función social determinada, el urbanismo de los planificadores modernos no parece ofrecer finalidad alguna: urbanismo

que flota en el espacio, ciudades espaciales, ciudades verticales más pobladas que los falansterios de Fourier, ya no asustan las palabras y las maquetas desfilan, armoniosas como bellos objetos, cerradas como la caja de Pandora sobre el porvenir que preparan.

Así, la sociedad de mañana corre el riesgo de adoptar hormas cuya huella tal vez sea menos armoniosa que la concha.

Los constructores de utopías soñaron con ciudades de estructuras sociales fuertes, capaces de proteger al individuo de sí mismo, de absorberlo en un regreso al sueño materno, pero no previeron el gran miedo de nuestra civilización que desea disolver definitivamente la conciencia individual.

Continuó la regresión siglo tras siglo, desde las casas iguales y bien iluminadas de Tomás Moro hasta los falansterios palacios de Fourier. El urbanismo del siglo XX es aún más revelador que las otras utopías porque no recibió la influencia de doctrinas filosóficas ni económicas. Es una expresión estética gratuita: el arte por el arte. Las nuevas ciudades radiantes expresan inconscientemente el último sueño de Occidente, su voluntad de abolirse en sus matrices de piedra para renacer diferentes o en la nada de las tumbas anónimas.

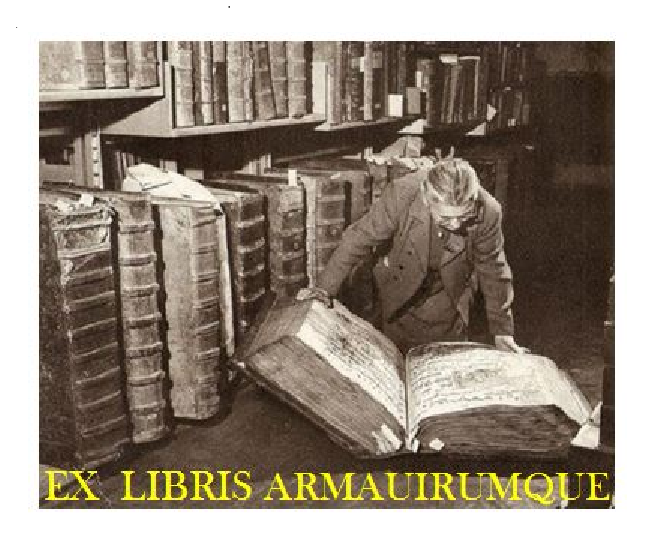
La ancha voz de la ciudad mece a los hombres y los tranquiliza; desaparece la angustia producida por la presencia del Padre y los niños van a dormirse en los brazos de la Madre por fin recuperada.

Occidente busca desesperadamente en todos sus sueños el refugio del seno materno, porque rechaza su estado presente y desea un renacimiento. La palabra hizo fortuna a partir del siglo XVI porque expresa el deseo profundo de una civilización inquieta. Cuanto más progresara Occidente en la vía de su realización material, más descubriría que "a los hombres, sin duda les hace falta justicia y, ciertamente, amor, pero más aún significación. La insignificancia del trabajo, la insignificancia de los momentos de ocio, la insignificancia de la sexualidad, he aquí los problemas en los que se desemboca" (Paul Ricoeur, "Previsión económica y elección ética" en Revista *Esprit*, febrero de 1966, Nº 188).

Max Weber habló del "desencanto de la sociedad tecnicista" y Berdiaeff subrayó que "cuando hayan sido resueltos los angustiosos problemas de la subalimentación, de la pobreza y el dolor físico, el problema existencial de la desgracia de la conciencia se planteará entonces con toda agudeza porque la vida ya no soportará la presión de los terribles problemas de la subsistencia (citado por Jean Brun, *En busca del paraíso perdido*, p. 79).

Este nuevo mal del mundo, mal de vivir, explica las aspiraciones utopistas de nuestra civilización, su voluntad de refugio en las promesas de la ciencia y en los espejismos de un porvenir planificado.

Pero ambas ciudades, en él se enfrentan. Occidente ya no puede imaginarse a sí mismo fuera de la elección, protegido por las murallas de una ciudad utopiana. No cesará de ser vulnerable al desencanto, al aburrimiento sin fin de todas las utopías mientras siga negándose a admitir su razón de ser: la invisible Ciudad exilada en la tierra y, una vez más, peregrina.



ESTE LIBRO SE TERMINO DE
IMPRIMIR EL DIA 23 DE JUNIO
DEL AÑO MIL NOVECIENTOS
SESENTA Y NUEVE, EN LAS
PRENSAS VENEZOLANAS DE
EDITORIAL ARTE, EN LA
CIUDAD DE CARACAS